UNIVERSITY OF TORONTO
3 1761 00650989 7

nw 13·68

Ed. Binder

Geschichte

der

neuern Philosophie

von

Kuno Fischer.

Neue Gesammtausgabe.

Achter Band.

Arthur Schopenhauer.

Heidelberg.
Carl Winter's Universitätsbuchhandlung.
1893.

Arthur Schopenhauer.

Von

Kuno Fischer.

Erstes Buch. Schopenhauers Leben und Charakter.
Zweites Buch. Darstellung und Kritik der Lehre.

EDUARD BINDER

Heidelberg.
Carl Winter's Universitätsbuchhandlung.
1893.

LIBRARY
MAR 23 1971
UNIVERSITY OF TORONTO

Das Recht der Ueberſetzung in fremde Sprachen wird vorbehalten.

B
793
F5
1893
Bd. 8

Vorrede.

Im Juli des vorigen Jahres hatte ich in der „Beilage zur Allgemeinen Zeitung“ (Nr. 193 und 195) unter dem Titel „Arthur Schopenhauer: ein Charakterproblem“ einen Aufsatz veröffentlicht und diesen Versuch einer psychologischen Analyse in der Schlußanmerkung als den Vorläufer eines größeren Werkes bezeichnet, welches binnen Kurzem erscheinen werde. Hier ist das nunmehr vollendete Werk.

Während dasselbe gedruckt wurde, ist mir von der gefälligen Hand ihrer Herausgeber der autobiographische Brief Schopenhauers an Ed. Erdmann in seiner urkundlichen Form und das dritte Bändchen „Aus Schopenhauers handschriftlichem Nachlaß“ zugegangen; die erste Schrift habe ich leider nicht zeitig genug erhalten, um sie anführen zu können. In jener Lebensskizze hatte der Verfasser die Geschichte seiner Kindheit oder, wie er sagte, das »evangelium infantiae« übergangen.

Schemanns Sammlung „Schopenhauer-Briefe“ habe ich noch kurz vor Thorschluß durchmustern können und meine Erwartungen durch ihr Volumen mehr erregt, als durch ihren Inhalt befriedigt gefunden; die interessantesten Bestandtheile sind schon anderwärts gedruckt oder mitgetheilt worden; die neuen aber, meistens Briefe an Schopenhauer, sind von geringerem Gewicht. Man wird die Briefe des liebenswürdigen Adam von Doß, voller Ergüsse der reinsten und dankbarsten Begeisterung für seinen Meister, mit Vergnügen lesen und von der Persönlichkeit des Briefstellers einen sehr ansprechenden Eindruck empfangen. Schopenhauer hätte an diesem seinem Lieblingsjünger erfahren können, daß nicht blos die Lumpe bescheiden sind. Aus dem Briefwechsel mit dem Philologen Osann, seinem Jugendfreunde, lassen

ſich dem Lebens- und Charakterbilde, welches ich in dem erſten Buche dieſes Werks dargeſtellt habe, einige willkommene Details, die an dem Bilde ſelbſt nichts ändern, hinzufügen; aus dem Schreiben an Thierſch läßt ſich berichten, daß Schopenhauer im Jahre 1827 eine Berufung nach Würzburg gewünſcht hat. An den Maler Lunteſchütz ſchreibt er ein franzöſiſches Billet, um ihn auf die bevorſtehende Tiſchnachbarſchaft mit „Roſſini, dem großen Roſſini" würdig vorzubereiten; bei Tiſche aber ſpricht er mit Lunteſchütz deutſch, mit dem grand homme keine Silbe und geht um eine Enttäuſchung reicher nach Hauſe. Dieſer ergötzliche Zug gehört in ſeine Charakteriſtik.

Ich habe den Verdienſten Ed. Griſebachs um die Geſammtausgabe der Werke Schopenhauers und aller „Schopenhaueriana" einen Abſchnitt und viele Stellen in meinem Buche gewidmet und leſe daher mit einiger Verwunderung in einem mir zugeſendeten Blatte der Frankfurter Zeitung vom 9. Mai d. J., daß ich „ſeltſamer Weiſe dieſe Ausgabe nicht erwähnt habe". So berichtet ohne alles Uebelwollen, aber wirklich „ſeltſamer Weiſe" der Verfaſſer des jüngſten Feuilleton-Artikels über Arthur Schopenhauer.

Dieſes Werk erſcheint als der achte Band meiner Geſchichte der neueren Philoſophie; der Inhalt des ſechſten, in neuer Auflage begriffenen Bandes war Schellings Leben und Lehre; das Thema des ſiebenten ſoll Hegel ſein.

Heidelberg, im Mai 1893.

Kuno Fiſcher.

Inhaltsverzeichniß.

Erstes Buch.

Schopenhauers Leben und Charakter.

Erstes Capitel.

Seite

Biographische Nachrichten. Das Zeitalter Schopenhauers. Der erste Abschnitt seiner Jugendgeschichte (1788—1805) . 3
Biographische Quellen und Nachrichten 3
Schopenhauers Zeitalter 6
Abstammung. Erste Jugend- und Wanderjahre 9
1. Die Vorfahren 9
2. Heinrich Floris Schopenhauer 10
3. Johanna Schopenhauer 10
4. Arthurs Kindheit und Knabenalter 12
Die Grundzüge seines Charakters 16
1. Anerzogene und angeerbte Gemüthsart 16
2. Das väterliche Erbtheil 16
3. Das mütterliche Erbtheil 18

Zweites Capitel.

Der zweite Abschnitt der Jugendgeschichte. Die neue Laufbahn und die neuen Lehrjahre (1805—1814) 19
Johanna Schopenhauer in Weimar 19
1. Der gesellige Kreis. Goethe 19
2. Karl Ludwig Fernow 23
3. Die Schriftstellerin 24
A. Schopenhauers neue Laufbahn 25
1. Die letzten Jahre in Hamburg 25
2. Die Schulzeit in Gotha und Weimar 27
3. Die Universitätszeit in Göttingen und Berlin . . . 28
4. Die Promotion in Jena 30
5. Goethes Einfluß 31
Das Zerwürfniß zwischen Mutter und Sohn 33
1. Die ökonomischen Differenzen 33

Seite
2. Die persönlichen Differenzen 34
3. Die häuslichen Differenzen 37

Drittes Capitel.

Der dritte Abschnitt der Jugendgeschichte. Neue Werke und neue Wanderjahre (1814—1820) 38
Der Dresdner Aufenthalt 38
1. Glückliche Jahre 38
2. Die Schrift über Farbenlehre. Der Briefwechsel mit Goethe 39
3. Die Entstehung des Hauptwerks 44
Die italienische Reise 52
1. Venedig und Rom 52
2. Lord Byron 53
Die Unglücksbotschaft 54
1. Kampf und Sieg 54
2. Das Zerwürfniß der Geschwister 55

Viertes Capitel.

Die Berliner Periode und die letzten Wanderjahre (1820—1831) 57
Die akademische Lehrthätigkeit 57
1. Die Habilitation und die Vorlesungen 57
2. Die Händel mit Beneke 58
Die letzten Wanderjahre und die Rückkehr 61
1. Die zweite italienische Reise. München und Dresden . . 61
2. Lichtblicke 61
3. Der Rückblick 62
Litterarische Pläne und Arbeiten 64
1. Uebersetzungspläne 64
2. Uebersetzungswerke 66

Fünftes Capitel.

Der erste Abschnitt der Frankfurter Periode (1831—1841) . . 67
Die Uebersiedlung nach Frankfurt 67
1. Traum und Flucht 67
2. Annäherung an Mutter und Schwester 67
3. Die Niederlassung in Frankfurt 69
Die handschriftlichen Bücher 71
Neue Schriften 72
1. Pläne 72
2. Das neue Werk 73
3. Zwei Gelegenheitsschriften. Goethe und Kant . . . 75
4. Zwei Preisschriften: die Grundprobleme der Ethik . . 78

Seite

Sechstes Capitel.

Der zweite Abschnitt der Frankfurter Periode (1841—1850) . 82
Neue Werke und Ausgaben 82
1. Die Erneuerung des Hauptwerks 82
2. Die neue Ausgabe der Dissertation 84
Die erste Anhängerschaft und das letzte Werk 85
1. Drei Juristen 85
2. Julius Frauenstädt 86
3. Das letzte Werk 88
Das Ende des Jahrzehnts 90
1. Die politischen Stürme 90
2. Die entdeckte Verschwörung 91
3. Das Goethe-Album 92

Siebentes Capitel.

Der dritte Abschnitt der Frankfurter Periode (1851—1860) . 93
Die neue Aera 93
1. Die reactionäre Zeitströmung 93
2. Zeitphänomene. Das Tischrücken und der animalische Magnetismus 97
Die neue Propaganda. Apostel und Evangelisten 99
1. Active und passive Apostel 99
2. Otto Lindner und John Oxenford 100
3. Die Anfänge der Schopenhauer-Litteratur 102
4. Richard Wagner 108
Der Philosoph des Jahrhunderts 110
1. Die neuen Auflagen 110
2. Die Popularität 114
3. Porträts und Aehnlichkeiten 115
4. Ziel und Ende 118

Achtes Capitel.

Schopenhauers Charakter 120
Das Problem 120
Der Widerstreit zwischen Lehre und Charakter 122
1. Die Philosophie als Moral und Religion 122
2. Der moralische Charakter 123
3. Der schmerzlose Pessimismus und der glückliche Lebenslauf . 125
Der Einklang zwischen Lehre und Charakter 126
1. Die Philosophie als Kunst 126
2. Die geniale Geistesart 128
3. Der ästhetische Widerwille 130
4. Der Glanz der Welt und deren Scheinwerthe 131
Der Rückgang des Pessimismus 135

Seite

Neuntes Capitel.

Die Ausgaben ſämmtlicher Werke 139
Die Aufgabe nach Schopenhauer 139
1. Der Grundtext 139
2. Der Plan der Geſammtausgaben 140
Die Geſammtausgaben 140
1. Frauenſtädt 140
2. Griſebach 144

Zweites Buch.

Darſtellung und Kritik der Lehre.

Erſtes Capitel.

Seite

Propädeutik. Der Satz vom zureichenden Grunde . . . 149
Die Wurzel des Satzes vom Grunde 149
1. Das Vorſtellungsvermögen 149
2. Die vierfache Wurzel 150
3. Die Arten des Grundes und deren Ordnung 150
Der phyſikaliſche Grund oder die Cauſalität 152
1. Die Sinnenwelt 152
2. Die Materie und deren Veränderung 152
3. Die Arten der Cauſalität 154
Der Erkenntnißgrund 154
1. Die beiden Erkenntnißvermögen 154
2. Die falſche Lehre 156
3. Die Arten des logiſchen Grundes 157
Der mathematiſche Grund 157
1. Der Seinsgrund 157
2. Arithmetik und Geometrie 158
Die Motivation 159
1. Die Identität von Subject und Object. Der Weltknoten . 159
2. Die Enthüllung der Kraft. Der Grundſtein der Metaphyſik 160
3. Wollen und Erkennen 160
Die vierfache Nothwendigkeit 161

Zweites Capitel.

Die Sinne und die ſinnliche Anſchauung 163
Empfindung und Wahrnehmung 163
Die Sinnesempfindungen 165
1. Die Sinnesarten 165

Seite
2. Die theoretischen Sinne 166
3. Gesicht und Gehör 167
4. Der Tast- und Gesichtssinn 169
Die Gesichtswahrnehmung 170
1. Die Gesetze des Sehens. Unbewußte Schlüsse 170
2. Schein und Realität 174
3. Die nativistische und empiristische Theorie 175

Drittes Capitel.

Die Farbenlehre 177
Die Aufgabe der Farbenlehre 177
1. Stellung zur Philosophie 177
2. Stellung zu Goethe und Newton 177
3. Schopenhauers Standpunkt 180
Das System der Farbenlehre 181
1. Die Thätigkeit der Netzhaut 181
2. Farbenpaare und Farbenpolarität 183
3. Die Farbenspektra 185
4. Die Herstellung des Weißen aus Farben 186
5. Lichtbilder und Farbenblindheit 188
Die äußeren Ursachen der Farben 188
1. Physische und chemische Farben 188
2. Der physische und physiologische Farbenursprung . . . 189

Viertes Capitel.

Die Welt als Vorstellung unter der Herrschaft des Satzes vom Grunde. Die idealistische Grundansicht. . . . 191
Die Geltung des Satzes vom Grunde 191
1. Dogmatismus und Skepticismus 191
2. Realismus und Idealismus. Identitätsphilosophie . . 192
3. Der Materialismus 193
Schopenhauers Standpunkt 195
1. Parallele mit Reinhold 195
2. Der Idealismus. Berkeley und Kant 196
3. Die Welt als Traum 199

Fünftes Capitel.

Der doppelte Intellect. Die Vernunfterkenntniß. Anschauungen und Begriffe 201
Der einfache Intellect 201
Der doppelte Intellect 202
1. Die Geltung der Universalien 202

Seite
2. Das Gedächtniß 203
3. Sprache, Civilisation, Wissenschaft 204
4. Der Gedankenlauf. Die Association 205
Die Lehre von der Vernunfterkenntniß 207
1. Logik 207
2. Dialektik und Eristik 209
3. Rhetorik. Die alten Sprachen, die deutsche Sprache . . 211
4. Das Lächerliche. Witz und Narrheit. Ironie und Humor . 213

Sechstes Capitel.

Von der Erkenntnißlehre zur Metaphysik 218
Wissen und Fühlen 218
Die Mängel des Intellects 220
1. Die wesentlichen Unvollkommenheiten 220
2. Die unwesentlichen Unvollkommenheiten 222
Das Endziel der Erkenntniß 224
1. Die praktische Vernunft 224
2. Das metaphysische Bedürfniß 227

Siebentes Capitel.

Die Welt als Wille. Die Metaphysik der Natur 233
Die Realität der Außenwelt 233
1. Der Leib als Wille 233
2. Die Welt als Wille 236
3. Das Ding an sich als Wille 238
Die Welt als die Objectivation des Willens 241
1. Die Stufen der Welt. Die Ideen 241
2. Natürliche Ursachen und Kräfte. Höhere und niedere Kräfte 243
3. Uebereinstimmung und Zwietracht. Der Urwille . . . 244
4. Der Wille zum Leben 247

Achtes Capitel.

Der Wille in der Natur 249
Die Metaphysik in nuce 249
Religion, Sprache, Magie 250
Naturwissenschaftliche Bestätigungen 256
1. Die unwillkürlichen Leibesactionen 256
2. Der Bau des Leibes 261
3. Der Intellect 267
4. Die Instincte und Kunsttriebe 269

Neuntes Capitel.

Wille und Causalität. Der Primat des Willens 272
Die Grundlehre in kürzester Fassung 272

Seite
1. Herschel. Zwei Grundirrthümer 272
2. Zwei Bewegungsarten und deren Ursachen 273
3. Ursachen und Wirkungen. Gleichartigkeit und Verschiedenartigkeit 274
Der Primat des Willens 277
1. Der Intellect als dessen Werkzeug 277
2. Der unermüdliche und voreilige Wille. Hemmungen und Antriebe 281
3. Kopf und Herz 286
4. Die Identität der Person 289

Zehntes Capitel.

Die Anschauung der Ideen. Das Genie und die Kunst . . 291
Die Composition der Lehre Schopenhauers 291
1. Kant und Plato 291
2. Der Veda und der Buddhaismus 293
Die geniale Anschauung und deren Object 294
1. Die Urformen oder Ideen 294
2. Das reine Subject des Erkennens 296
3. Das Genie und der Genius. Die Charakteristik des Genies 297
4. Genialität und Wahnsinn 305

Elftes Capitel.

Das Reich des Schönen und der Kunst 307
Das ästhetische Wohlgefallen und dessen Begründung . . . 307
Die ästhetische Weltbetrachtung und deren Objecte 309
1. Das Schöne 309
2. Das Erhabene 313
Die Platonische Idee als das Object der Kunst 314
1. Schopenhauers Nichtübereinstimmung mit Plato . . . 314
2. Das Thema und die Aufgabe der Kunst 316

Zwölftes Capitel.

Das Stufenreich der Künste 317
Die bildende Kunst 317
1. Die Architektur 317
2. Die Sculptur. (Laocoon) 322
3. Die Malerei. (Die Allegorie) 328
Die Dichtkunst 331
1. Die Bildersprache. Rhythmus und Reim 331
2. Die Arten der Poesie 333
3. Die Tragödie 335
Die Musik 339
1. Das Räthsel der Musik. Schopenhauer und Richard Wagner 339

Seite

2. Die Analogie zwiſchen den Gebilden der Dinge und denen der Töne 341
3. Das Tongebilde. Rhythmus, Harmonie und Melodie . . 344

Dreizehntes Capitel.

Der Uebergang zur Ethik. Die Grundfrage und das erſte Grundproblem der Ethik 350
Die Selbſterkenntniß des Willens 350
Die Gewißheit des Lebens und des Todes 351
Die menſchliche Willensfreiheit 354
1. Die phyſiſche, intellectuelle und ſogenannte moraliſche Freiheit 354
2. Die wahre moraliſche Freiheit 360

Vierzehntes Capitel.

Die Bejahung des Willens zum Leben. Das Elend des menſchlichen Daſeins und deſſen Fortpflanzung . . . 363
Das leidensvolle Daſein 363
Die Fortpflanzung des menſchlichen Daſeins 366
1. Die Erblichkeit der Eigenſchaften 366
2. Die Metaphyſik der Geſchlechtsliebe 368

Fünfzehntes Capitel.

Die Gerechtigkeit in der Welt. Das Weltgericht 375
Die zeitliche Gerechtigkeit 375
1. Die reine oder moraliſche Rechtslehre. Unrecht und Recht . 375
2. Gewalt und Liſt 377
3. Der Staat und das Staatsrecht 378
4. Die Strafgerechtigkeit 380
Die ewige Gerechtigkeit 382
1. Schuld und Strafe 382
2. Die Seelenwanderung. Metempſychoſe und Palingeneſie . 383

Sechszehntes Capitel.

Das Fundament der Ethik als deren zweites Grundproblem . 387
Der Grundſatz und die Grundlage der Moral 387
1. Das Problem 387
2. Die Kritik der Kantiſchen Sittenlehre 389
3. Die gute und böſe Geſinnung. Das gute und böſe Gewiſſen 390
Das Mitleid als Fundament der Ethik 392
1. Der metaphyſiſche Grund des Mitleids. Rouſſeau . . . 392
2. Mitleid und Liebe 397
3. Der Urſprung des Weinens 397

Siebzehntes Capitel.

Seite

Die Verneinung des Willens zum Leben. Das Verhältniß der Lehre Schopenhauers zu der Religion und den Religionen 399

Die Stufenleiter des bösen und des guten Willens 399
1. Der heftige, grimmige, böse und teuflische Wille . . . 399
2. Der gelassene, rechtliche und großherzige Wille . . . 401
Selbstverleugnung und Askese 402
1. Die Mortification des Willens 402
2. Die Verneinung des Selbstmords 403
3. Die Heiligkeit und die Erlösung 405
Das Quietiv und die Heilswege 407
1. Die Vorbilder auf dem Wege zum Heil 407
2. Motive und Quietiv 408
3. Die ethisch-geniale Erkenntniß als der erste Heilsweg . . 408
4. Das empfundene Leiden als der zweite Heilsweg . . . 412
5. Die Heilsordnung 415
Religion und Religionsphilosophie 416
1. Monotheismus und Polytheismus 416
2. Das echte und unechte Christenthum 417
3. Nirwana 422
4. Epiphilosophie 423

Achtzehntes Capitel.

Schopenhauers kritisches Verhalten zur früheren, gleichzeitigen und eigenen Philosophie 425

Uebersicht 425
Die christliche Religion und die vorkantische Philosophie . . . 426
1. Religionsgeschichtliche Irrthümer 426
2. Die alte Philosophie und die indo-ägyptische Hypothese . 429
3. Die Scholastik 431
4. Die neuere Philosophie 431
Die Kritik der Kantischen Philosophie 438
1. Die Aufgabe 438
2. Kants Verdienste 439
3. Kants Fehler 440
4. Erläuterungen 447
Schopenhauer und die nachkantische Philosophie 450
1. Bemerkungen über die eigene Lehre 450
2. Die Universitätsphilosophie 451

Seite

Neunzehntes Capitel.

Die Kritik der Lehre Schopenhauers 454
Das Grundgebrechen des ganzen Systems 454
1. Die entwicklungsgeschichtliche Betrachtung. Die Antithese zwischen Kant und Schopenhauer 454
2. Der Unwerth der Geschichte. Die Antithese zwischen Schopenhauer und Hegel 455
3. Der Werth der Geschichte 459
Die Widersprüche in dem System 460
1. Die falsche Abwehr 461
2. Die Welt als Entwicklungssystem 462
3. Die Welt als Erkenntnißsystem 466
4. Das pessimistische Weltsystem 475
Die Widersprüche im Fundament 484
1. Der Drang im Dinge an sich 484
2. Die transscendenten Fragen 485
3. Die einzigen Ausnahmen 486
4. Die Individualität im Dinge an sich 486
5. Der transscendente Fatalismus 488

Zwanzigstes Capitel.

Die Kritik der Darstellungsart 491
Vorzüge und Mängel 491
1. Wiederholungen 491
2. Citate und Fremdwörter 492
3. Satzbildung und Interpunction 493
Stilistische Grundsätze 494

Erſtes Buch.

Schopenhauers Leben und Charakter.

Erstes Capitel.

Biographische Nachrichten. Das Zeitalter Schopenhauers. Der erste Abschnitt seiner Jugendgeschichte. (1788—1805.)

I. Biographische Quellen und Nachrichten.

Es ist zu verwundern und zu bedauern, daß der Philosoph, von dem wir handeln wollen, keine Bekenntnisse autobiographischer Art hinterlassen hat, da er mehr als irgend ein anderer seiner Geistesgenossen, Rousseau ausgenommen, zu grüblerischen Selbstbetrachtungen über die eigene Person, ihre Bedeutung und Schicksale geneigt und viel damit beschäftigt war. Nach dem Abschlusse seiner Jugendperiode hatte er ein Werk solcher Aufzeichnungen angelegt und nach dem erhabenen Beispiele des Marc Aurel „Εἰς ἑαυτόν“ genannt, er hat dieselben noch in späteren handschriftlichen Büchern angeführt und auch mündlich auf ihre Wichtigkeit hingewiesen; aber die Schrift, deren Umfang nur dreißig Blätter betragen haben soll, ist auf seinen Wunsch von seinem Testamentsvollstrecker vernichtet worden.

1. Vier Lebensskizzen rühren von ihm selbst her: das zum Behuf der Promotion im September 1813 und das zum Behuf der Habilitation am letzten December 1819 verfaßte »curriculum vitae«, dann die beiden kurzen Lebensabrisse aus dem April und Mai 1851, von denen der erste für Eduard Erdmann zur Aufnahme in dessen Geschichtswerk der neuern Philosophie, der andere für Meyers Conversationslexikon geschrieben wurde. Das »curriculum vitae« von 1819 ist für die Kenntniß der ersten dreißig Lebensjahre des Philosophen die umfänglichste und nächste Quelle.

2. Nach seinem Tode erschien von Wilhelm Gwinner, seinem Testamentsvollstrecker und jüngeren Freunde, der während der letzten sechs Lebensjahre vertraulichen Verkehr mit ihm gepflogen: „Arthur

Schopenhauer, aus persönlichem Umgange dargestellt".[1] Auf den Inhalt dieser Schrift gestützt, ergingen sich sehr bald in der Tageslitteratur die ungünstigsten Charakterschilderungen Schopenhauers, worin Männer, die sonst die ausgemachtesten Gegner waren, wie Karl Gutzkow und Julian Schmidt, übereinstimmten.

Um die Eindrücke des Gwinnerschen Charakterbildes zu entkräften und dessen abstoßende Züge als Entstellungen nachzuweisen, vereinigten sich zwei Anhänger und Bewunderer zu einem apologetischen Werk: „Arthur Schopenhauer. Von ihm. Ueber ihn. Ein Wort der Vertheidigung von Ernst Otto Lindner und Memorabilien, Briefe und Nachlaßstücke von Julius Frauenstädt".[2]

Wir haben es jetzt nicht mit den auf Schopenhauers Charakter und moralischen Werth bezüglichen Fragen und Streitfragen zu thun, sondern lediglich mit dem zur Kenntniß seiner Lebensgeschichte dienlichen Material. Dieses ist in dem oben genannten Werk beträchtlich vermehrt worden, namentlich durch die Veröffentlichung einer großen Zahl Schopenhauerscher Briefe. Auch hat Frauenstädt aus den „Studien" oder „Erstlingsmanuscripten" des Philosophen, Selbstbetrachtungen während der letzten sechs Jahre seiner Jugendzeit (1812—1818), sehr bemerkenswerthe und interessante Mittheilungen gemacht.

3. Das Beispiel von Lindner und Frauenstädt hat die nützliche Folge gehabt, daß demselben zwei andre Anhänger und Bewunderer nachgefolgt sind und die in ihren Händen befindlichen Briefe des Meisters herausgegeben haben: David Ascher in seiner Schrift: „Schopenhauer. Neues von ihm und über ihn",[3] und Adam von Doß, einer seiner geliebtesten Schüler, der kurz vor seinem Tode die an ihn gerichteten Briefe Schopenhauers durch Karl du Prel hat veröffentlichen lassen.[4]

---

[1] Leipzig, F. A. Brockhaus. 1862. — [2] Berlin. A. W. Hayn. 1863. — [3] Berlin, Duncker. 1871, vorher im Deutschen Museum 1865. — [4] Feuilleton der Wiener deutschen Zeitung, Dec. 1872, Jan. 1873. — Die 83 Briefe an Frauenstädt erstrecken sich vom 16. December 1847 bis zum 6. December 1859; seit dem 31. October 1856 hatte Schopenhauer die Correspondenz abgebrochen und mehr als drei Jahre vergehen lassen, bevor er noch einmal antwortend an Fr. schrieb. In diese Zwischenzeit fallen seine 24 Briefe an Ascher vom 12. December 1856 bis zum 18. Aug. 1860. Die 12 Briefe an A. von Doß reichen vom 10. Mai 1852 bis zum 1. August 1860. — Alle diese Briefe, namentlich die an Frauenstädt, gewähren ein höchst schätzbares Material, um Schopenhauers Charakter- und Gemüthsart in ihrem ganz natürlichen Gange und täglichen Tempo richtig zu er-

4. Zehn Jahre später erschien, von dem Mathematiker Joh. Karl Becker herausgegeben, der „Briefwechsel zwischen Arthur Schopenhauer und Joh. August Becker", dem Vater des Herausgebers, einem der ersten und der Lehre kundigsten Anhänger des Philosophen, mit dem er bis zuletzt auf freundschaftlichem Fuße verkehrt hat. Der Briefwechsel zählt in der ersten Abtheilung 9, in der zweiten 53 Briefe; von jenen hat Schopenhauer 4, von diesen 23 geschrieben; das Thema der ersten Gruppe der Briefe (31. Juli—16. December 1844) waren scharf gefaßte Fragen und Einwürfe, welche gewisse Cardinalpunkte der Lehre betrafen und bei unserer Beurtheilung der letzteren wieder zur Sprache kommen sollen. Als Becker die Correspondenz begann, war er Rechtsanwalt in Alzey; im Jahre 1850 wurde er Kreisrichter in Mainz und lebte jetzt in der Nähe des Philosophen.[1]

5. Nach den Publicationen der Lindner, Frauenstädt, Ascher und A. v. Doß konnte Gwinner, dem auch der Briefwechsel zwischen Schopenhauer und Becker zu Gebote stand, die zweite Auflage seiner Biographie in einem „umgearbeiteten und vielfach vermehrten" Werke sechszehn Jahre nach der ersten erscheinen lassen, eine umfassende und reichhaltige, durch viele quellenmäßige Nachrichten und Schriftstücke ausgezeichnete Lebensbeschreibung.[2]

6. Da in der Geschichte Schopenhauers sein Aufenthalt in Weimar und Goethes persönlicher Einfluß von einer gewichtigen und fortwirkenden Bedeutung gewesen sind, so ist der Düntzersche Aufsatz: „Goethes Beziehungen zu Johanna Schopenhauer und ihren Kindern" hier zu erwähnen. Derselbe ist sieben Jahre jünger als die neue Auflage der Gwinnerschen Biographie und enthält aus den Briefen, welche die Mutter an den Sohn in den Jahren 1806 und 1807 geschrieben hat, einige interessante Auszüge, welche Goethen betreffen.[3]

7. Zum Schluß nenne ich die jüngsten, sehr sorgfältigen und dankenswerthen Arbeiten, wodurch Eduard Grisebach sowohl in biographischer als in bibliographischer Hinsicht das Studium Schopenhauers

kennen und demgemäß die Vorstellungen, die man sich davon aus seinen Büchern macht, wo er auf der Weltbühne erscheint, zu berichtigen. — [1] Leipzig. F. A. Brockhaus. 1883. — Ich nenne noch Schopenhauers Briefe an Karl Bähr, fünf an der Zahl (vom 5. März 1858 bis zum 25. Februar 1860), die Grisebach vollständig mitgetheilt hat. — [2] Leipzig. F. A. Brockhaus. 1878. — [3] Abhandlungen zu Goethes Leben und Werken. I. (Leipzig 1885.) S. 115—210. Vgl. Gwinner. Zweite Auflage. S. 46—80.

gefördert hat. Zur erſten Säcularfeier der Geburt des Philoſophen ließ er „Edita und Inedita Schopenhaueriana“ erſcheinen.[1] Seinem Vorſatz gemäß, daß keine Zeile, die Schopenhauer geſchrieben, ungedruckt bleiben oder incorrect gedruckt werden ſolle, hat er die jüngſte Geſammtausgabe der Werke Schopenhauers in ſechs Bänden beſorgt und am dreißigjährigen Todestage des Philoſophen eröffnet. In dem letzten Bande giebt er eine „Chronologiſche Ueberſicht von Schopenhauers Leben und Schriften mit ſieben Beilagen“. In der zweiten erſcheinen zum erſten mal Schopenhauers Briefe an Goethe, neun an der Zahl (vom Januar 1817 bis zum 23. Juni 1818).[2]

Indeſſen ſoll von den Werken Schopenhauers und deren Ausgaben erſt in dem letzten Capitel dieſes Buches näher die Rede ſein.

II. Schopenhauers Zeitalter.

Ich ſchreibe die Geſchichte des jüngſten und letzten Philoſophen der großen Periode, die unmittelbar von Kant ausging und durch die Kritik der reinen Vernunft im Jahre 1781 begründet wurde. Diejenigen Leſer, welche meine Geſchichte der neuern Philoſophie, insbeſondere meine Darſtellung und Kritik der kantiſchen Lehre kennen, ſind ſchon über die Aufgabe und Stellung orientirt, die unter den nachkantiſchen Philoſophen Schopenhauer einnimmt.[3]

Er hatte die dreißig überſchritten, als Ende des Jahres 1818 ſein Hauptwerk die Preſſe verließ. In dem Verlaufe eines Menſchenalters (1790—1820) waren aus der kantiſchen Philoſophie eine Reihe neuer Syſteme in verſchiedenen Richtungen hervorgegangen, eine dieſer Richtungen war in gerader Linie von Reinhold zu Fichte, von Fichte zu Schelling, von Schelling zu Hegel fortgeſchritten, in deſſen Lehre dieſe metaphyſiſch und moniſtiſch gerichtete Philoſophie gipfelte. Was man heute Monismus nennt, hieß damals Identitätsphiloſophie. In eben dem Jahre, in welchem Schopenhauer ſein Hauptwerk zu Ende führte, wurde Hegel von Heidelberg nach Berlin gerufen, woſelbſt er eine höchſt erfolgreiche Lehrthätigkeit bis zu ſeinem Tode, den

[1] Leipzig. Brockhaus 1888. — [2] Univerſalbibliothek. 2861—2865. Leipzig. Phil. Reclam. jun. Griesebach: Edita und Inedita Schopenhaueriana. S. 32—37. Vgl. Geſammtausgabe. VI. S. 196. — [3] Meine „Kritik der kantiſchen Philoſophie“. Zweite Aufl. S. 271—278.

14. November 1831, entfaltet und die Schule gegründet hat, die während der nächsten Jahrzehnte in dem Gebiete der philosophischen Lehre und Litteratur einen tonangebenden und herrschenden Einfluß ausüben sollte.

Um Schopenhauers philosophische und schriftstellerische Laufbahn von Beginn bis zum Schluß ihrer Werke durch weltgeschichtliche Grenzpunkte zu bezeichnen, so erstreckt sich dieselbe vom Ende des ersten bis zum Anfang des zweiten französischen Kaiserreichs; dazwischen liegen die Epochen der Restauration, der zweiten und dritten französischen Revolution, welche letztere auch in Deutschland Volksbewegungen und Versuche politischer Umgestaltungen hervorrief. Wir hatten die Mitte des Jahrhunderts erreicht, als die rückläufige Bewegung wieder zur Herrschaft gelangte und jene Neuerungsversuche völlig unterdrückte. Die Reaction, womit die zweite Hälfte des Jahrhunderts begann, schien bereits die öffentlichen Zustände auf lange Zeit in die alten Geleise zurückgedrängt zu haben, als der Ausbruch und Ausgang des Krimkrieges den Lauf der Dinge oder, wie die heutige Parole lautet, „den Kurs" von Grund aus änderte. Auf die Niederlage Rußlands folgte nach einigen Jahren die größere Niederlage Oesterreichs. König Friedrich Wilhelm IV. starb im Januar 1860. Eine ungeahnte große und gewaltige Zeit war im Anzuge: das Zeitalter Wilhelms I. und die Bismarcksche Epoche, aus welcher nach drei siegreichen Kriegen das neudeutsche Kaiserreich hervorging. In demselben Jahre, in welchem der romantische König gestorben war, starb auch der pessimistische Philosoph.

Seit dem Beginn seiner philosophischen und schriftstellerischen Laufbahn war ein Menschenalter vergangen (1820—1850), er stand vor dem Abschluß der letzteren, und noch hatte die Welt von ihm und seinen Werken so gut wie gar keine Kenntniß genommen, er war so gut wie völlig unbeachtet geblieben und das Dunkel, welches ihn einhüllte, schien undurchdringlich. Er hatte die sechszig überschritten, als sein Ruhm endlich zu tagen und bald weithin zu leuchten begann. Im letzten Jahrzehnt seines Lebens (1850—1860) wurde er als der Philosoph des Jahrhunderts gepriesen und seine Lehre als die der Zukunft.

Schon ist mehr als ein Menschenalter seit dem Tode Schopenhauers verflossen, sein Ruhm ist im Wachsen geblieben und sein Name in aller Welt Munde. Dieselben Werke, die vor sechszig Jahren

in die Stampfmühle wandern mußten, um „doch einigen Nutzen zu bringen", erscheinen heute in Volksausgaben und paradiren an den Schaufenstern der Buchläden. Man weiß ja, daß Bücher ihre Schicksale haben; schwerlich haben philosophische je ein ähnliches gehabt. Es handelte sich um Werke, die keineswegs von innen dunkel waren, vielmehr durch ihren Reichthum an erleuchtenden und neuen Ideen, durch ihre stilistische und künstlerische Vollkommenheit die volle Beachtung aller Litteraturkenner und Litteraturfreunde sogleich verdient hätten!

Wie erklärt sich deren so andauernde und hartnäckige Nichtbeachtung? Sagen wir gleich, so kurz und gut es sich im Anfange sagen läßt, wie sich die Sache *nicht* erklärt. Freilich ist diese nichtige Erklärung im Munde des Philosophen selbst immer die geläufigste und beliebteste gewesen: die deutschen Philosophieprofessoren sollen sich aus allen Beweggründen des Neides verschworen haben, seine Schriften ungelesen, jedenfalls unerwähnt zu lassen.

Die Professoren sind nicht der Zeitgeist. Wenn ein Denker und Schriftsteller, wie Schopenhauer, ein langes Menschenalter hindurch keine Wirkung auf die Welt hervorbringt, so sind seine Schriften nicht von einigen Professoren, sondern vom Zeitgeist unbeachtet geblieben, worunter wir kein mystisches Ding, sondern den Inbegriff derjenigen Interessen und Fragen verstehen, welche in einem gegebenen Zeitabschnitte herrschen. Nun vergegenwärtige man sich unser Deutschland von den Freiheitskriegen bis in die Volksbewegungen des Jahres 1848, die Interessen nationaler, religiöser, kirchlicher, politischer, historischer Art, die es erfüllt und tief bewegt haben; man vergleiche damit Schopenhauers Lehre und seine sämmtlichen Werke, um zu sehen, was sie zur Weckung, Klärung, Lösung dieser Fragen beigetragen oder geleistet haben? So gut wie nichts! Alle jene Zeitfragen, in welches Gebiet und in welche Richtung sie auch fallen, sind von eminent historischem und kritischem Charakter gewesen; sie gehören in das große Thema der Weltgeschichte, dem Schopenhauer, der Mann wie die Lehre, sich von Grund aus abgewendet zeigt, denn in seinen Augen hat die Weltgeschichte überhaupt kein Thema.

Der Zeitgeist herrscht und gleicht auch darin einem Herrscher, daß er, wie die Könige, denen Gehör ertheilt, die ihm etwas zu sagen haben; aber sie müssen warten, bis sie gerufen werden und die Stunde

ihrer Audienz da ist. Wenn der Glaube an die Weltgeschichte als den „Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit", dieses Grunddogma der Hegelschen Lehre, erschüttert wird und zu wanken beginnt, eine natürliche Folge großer vereitelter Hoffnungen, dann hat die Stunde für Schopenhauer geschlagen. Er wird die Lehre von dem Thema und Endzwecke der Weltgeschichte für eine Täuschung erklären und dieselbe gründlicher als je ein Sterblicher vor ihm der Welt auszureden suchen. Die Zeit ist gekommen, wo man seinen Worten lauscht. Wenn man ihn zu Ende gehört hat, so ist es sehr fraglich, ob man ihm Recht giebt, aber sicher ist, daß man ihn nie wieder vergißt.

III. Abstammung. Erste Jugend- und Wanderjahre.

1. Die Vorfahren.

Die Voreltern Schopenhauers waren nach Danzig eingewanderte Holländer, wie die Kants eingewanderte Schotten. Während das ostpreußische Ordensland erst ein weltliches von Polen abhängiges, dann unter dem großen Kurfürsten ein souveränes preußisches Herzogthum geworden, mit den brandenburgischen Landen vereinigt, zum preußischen Staat, unter seinem Nachfolger zum Königreich Preußen herangewachsen war, blieb das westpreußische seit dem Thorner Frieden (1466) in der Abhängigkeit von Polen. In Folge der ersten Theilung des polnischen Reiches (1772) wurde Westpreußen mit Ausnahme von Danzig und Thorn eine preußische Provinz; in Folge der zweiten Theilung (1793) wurde auch Danzig eine preußische Stadt, die den 3. April von preußischen Soldaten besetzt wurde und den 7. Mai dem Könige huldigte.

Schopenhauers Großvater war ein ländlicher Gutsbesitzer in Ohra bei Danzig, von dessen vier Söhnen der Vater des Philosophen der jüngste war. Die weiteren Nachrichten lauten sehr unheimlich: die Großmutter sei gerichtlich für geisteskrank erklärt und entmündigt worden; der älteste Bruder des Vaters sei von Geburt blödsinnig gewesen, der zweite es durch Ausschweifungen geworden, und der Vater habe zuletzt an so schweren Gedächtnißstörungen gelitten, daß sein plötzlicher Tod wahrscheinlich eine That des verdunkelten Geistes war.

2. Heinrich Floris Schopenhauer.

Mit allen Eigenschaften ausgerüstet, die zur kaufmännischen Laufbahn befähigen und treiben, hatte er durch Reisen im Auslande, namentlich in Frankreich und England, sich die dazu nöthige Weltbildung erworben und in einem großen Handlungshause zu Bordeaux seine Schule gemacht; dann hatte er mit dem dritten seiner Brüder einen Großhandel in Danzig gegründet und war ein wohlhabender hanseatischer Kaufherr geworden von ausgeprägt patricischer und reichsstädtischer Gesinnung, von englischen Sitten und Lebensformen, die er allen andern vorzog. Er las täglich die Times und fühlte sich dann über den Weltlauf orientirt.

Bei seiner Gesinnungsart von unbeugsamer Willensstärke und oft eigensinniger Härte konnte er es nicht ertragen, daß Danzig, welches unter polnischer Herrschaft die Freiheiten der Hansestadt bewahrt hatte, nunmehr eine preußische Provinzialstadt werden sollte. Den polnischen Hofrathstitel hatte er sich gefallen lassen, ohne ihn je zu brauchen; aber gegen die preußischen Gefälligkeiten, die man ihm erzeigen wollte, verhielt er sich schroff ablehnend. Selbst die Auszeichnung, die dem Danziger Kaufmann bei seiner Durchreise durch Potsdam Friedrich der Große erwiesen, indem er ihn zu sich einlud und in der Frühe des Morgens ein zweistündiges Gespräch mit ihm führte, hatte nicht vermocht ihn zu gewinnen. Aus freien Stücken hatte der König ihm und seinen Nachkommen durch ein Patent vom 9. Mai 1773 volle Niederlassungsfreiheit in den preußischen Staaten verliehen.

3. Johanna Schopenhauer.

Den 16. Mai 1785 begründete Heinrich Floris durch seine Heirath mit Johanna Henriette Trosiener, der Tochter eines Danziger Rathsherrn, seinen Hausstand: sie war neunzehn alt, klein, anmuthig, nicht schön, er noch einmal so alt, hochgewachsen und häßlich mit seinem breiten Gesicht, der aufwärtsgestülpten Nase und dem hervorspringenden Kinn. Die junge Frau hatte den ersten schmerzlichen Liebestraum bereits erlebt, aber sie war nicht empfindsam oder gar zur Schwermuth geneigt, sondern weltdurstig, phantasievoll und zu heiterem, geselligem Lebensgenusse wie geschaffen. Gewiß sind es diese Eigenschaften gewesen, welche die Wahl des ernsthaften Handelsherrn auf sie gelenkt hatten. Ohne erotische Zuneigung, aber auch ohne jedes Bedenken hatte sie

die Hand des so viel älteren, charakterfesten und angesehenen Mannes ergriffen, der ihr hohe Achtung einflößte und ein glänzenderes Loos, als sie erwarten konnte, zu bieten hatte. An seiner Seite konnte sie nun die Welt kennen lernen und genießen.

In dem Hause Schopenhauer herrschte ein düsterer, in dem Hause Trosiener ein lebensfroher Geist. Einen Zug hatte Heinrich Floris mit seinem Schwiegervater gemein: das heftige ungestüme Wollen. Es heißt, daß der Rathsherr Trosiener bisweilen solche Ausbrüche unbezähmbarer Heftigkeit gehabt habe, daß alles in Schrecken vor ihm floh.

Auf dem reizenden Landsitze ihres Mannes zu Oliva, in herrlicher Waldes- und Meeresgegend, mit der Aussicht auf die Leuchtthürme von Hela und Danzig, umgeben von einem nach englischer Art eingerichteten Garten, in einem künstlerisch ausgestatteten Heim lebte Johanna Schopenhauer damals goldene Tage, an die sie nach einem halben Jahrhundert, am Ende ihres langen schicksalsreichen Lebens noch mit Entzücken zurückdenkt. Die Wochentage verflossen still und einsam, am letzten Wochenabend kam der Gatte mit befreundeten Gästen und brachte Leben und Geselligkeit mit sich.[1]

Wie grundverschieden ihre Gemüther geartet waren, so stimmten doch die Gatten in einer Neigung völlig überein: in der Lust zu reisen. Es sind für die Frau in ihrer zwanzigjährigen Ehe wohl die schönsten Jahre gewesen, die sie an der Hand ihres weltkundigen Führers auf großen Reisen zugebracht hat. In den Lebenserinnerungen, die sie kurz vor ihrem Tode aufgezeichnet, ist ein Capitel mit den Worten Goethes überschrieben:

Ich sah die Welt mit liebevollen Blicken,
Und Welt und ich, wir schwelgten im Entzücken;
So duftig war, belebend, immer frisch,
Wie Fels, wie Strom, so Bergwald und Gebüsch.[2]

Heinrich Floris pflegte über das Schicksal der Seinigen in der besten Absicht Entschließungen zu fassen und Entscheidungen zu treffen, ohne deren eigene Art und Beschaffenheit mit in Rechnung zu ziehen. Noch bevor er wußte, ob ihm ein Sohn beschieden sei, hatte er schon beschlossen, daß derselbe Großhändler werden, Arthur heißen (da dieser Name in den fremden Sprachen unverändert bleibe) und in England geboren werden solle, um als Engländer auf die Welt zu kommen. Dieses

[1] Johanna Schopenhauer: Jugendleben und Wanderbilder. (Braunschweig. Westermann 1839.) Thl. I. Cap. 27. — [2] Zu meinen Handzeichnungen (1821).

Land galt ihm als das gelobte. Er wußte, daß die Selbſtändigkeit ſeiner Vaterſtadt ſich zu Ende neige, und faßte deshalb wohl den Plan auch ſeiner Ueberſiedlung nach England. Alſo nicht obgleich, ſondern weil ſeine Frau ſich im erſten Stadium ihrer Schwangerſchaft befand, trat er den 24. Juni 1787 die große Reiſe an, die durch Holland nach Havre und von dort nach London führte. Schon hatte das Ehepaar ſich hier häuslich niedergelaſſen und alle Einrichtungen für die bevorſtehende Kataſtrophe vorbereitet, als der beſorgte Gatte fand, daß dieſe in der Heimath und in dem eigenen Hauſe beſſer durchzumachen ſei, als in der Fremde. Nun wurde in der ungünſtigſten Jahreszeit, unter den größten Beſchwerden die Reiſe nach Danzig ſchleunigſt zurückgelegt, wo ſie am letzten Tage des Jahres eintrafen, und Freitag den 22. Februar 1788 Arthur Schopenhauer geboren wurde.[1]

4. Arthurs Kindheit und Knabenalter.

Die fünf erſten Jahre verfloſſen in ländlicher Stille, theils in Oliva, theils in Stuttenhof, einer Danziger Domäne, deren Pächter damals ſein Großvater Troſiener war. Die Gewalten der franzöſiſchen Revolution waren entfeſſelt, und die hoffnungsvollen Tage von 1789 längſt vorüber. Damals war Heinrich Floris ſelbſt nach Oliva geritten, um ſeiner Frau triumphirend die Botſchaft von der Erſtürmung der Baſtille zu bringen. Man hatte ſich für die franzöſiſchen Freiheitsfeſte begeiſtert, ohne zu ahnden, daß eine der nächſten Folgen dieſer Revolution die zweite Theilung Polens und der Untergang der letzten Freiheit Danzigs ſein würde.

Noch bevor ein preußiſcher Soldat den Boden ſeiner Heimath betrat, verließ Heinrich Floris mit Weib und Kind ſeine Vaterſtadt und hat ſie nie wiedergeſehen. Um ſeinen republikaniſchen und patriotiſchen Gefühlen Genüge zu thun, brachte er die ſchwerſten Opfer; die Auswanderungsſteuer allein koſtete den zehnten Theil des Vermögens. Er eilte nach Hamburg, um dort nicht als Bürger, ſondern nur als Beiſaſſe zu leben. Welche ſeltſame Fügung, daß ſein einziger Sohn, der das Andenken dieſes Vaters in heiligen Ehren hielt, zwei Menſchenalter ſpäter den „Volksbank für preußiſche Krieger“ zu ſeinem Univerſalerben eingeſetzt hat!

[1] Das Geburtshaus, Nr. 114 der Heiligegeiſt-Gaſſe, iſt ſeit dem 22. Februar 1888 mit einer Tafel bezeichnet.

In demselben Frühjahr, wo Arthur Schopenhauer als Kind aus seiner Vaterstadt auswanderte, verließ die Nähe Danzigs Johann Gottlieb Fichte, der in Krockow einige Zeit als Hauslehrer verweilt und seiner ersten, soeben erschienenen Schrift, für deren Verfasser Kant gehalten worden war, den Anfang seiner Berühmtheit zu danken hatte.

Nach der Geburt der Tochter Adele, Arthurs einziger Schwester (den 12. Juni 1797), brachte der Vater seinem Erziehungsplane gemäß den Sohn nach Havre in das ihm befreundete Handlungshaus Grégoire de Blésimare, um die französische Sprache und Sitten zu erlernen. Hier wurde er mit dem Sohne des Hauses und gleich diesem erzogen. Voll der angenehmsten Erinnerungen an diesen Aufenthalt und seinen Freund Anthime kehrte Arthur nach zwei Jahren in das elterliche Haus zurück, und zwar zur Freude des Vaters dergestalt französirt, daß er die deutsche Sprache fast verlernt hatte und ihre harten Laute peinlich empfand.

In dem Rungeschen Privatinstitut zu Hamburg wurde er fast vier Jahre lang unterrichtet und für den kaufmännischen Beruf vorbereitet. Schon jetzt nahmen seine Wünsche eine Richtung, die den väterlichen zuwiderlief: er sehnte sich nach der wissenschaftlichen und gelehrten Laufbahn und suchte durch unablässige Bitten die Erlaubnis des Vaters dafür zu gewinnen. Dieser aber, der den Sohn zu lieb hatte, um einen harten Zwang auf ihn auszuüben, und doch die gelehrte Profession für das Handwerk ohne goldenen Boden ansah, nahm zur List seine Zuflucht: er versprach ihm eine große und herrliche Reise, wenn er auf die gelehrten Studien verzichten und dem Gymnasium das Comptoir vorziehen wollte; er lockte ihn mit den Reichen der Welt, und dieser Anblick wirkte auf den jungen Arthur, wie in der Volkssage die Helena auf den Faust.

Die Reise begann im Mai 1803 und dauerte bis gegen Ende des folgenden Jahres. Der erste längere Aufenthalt war London. Als dann die Eltern durch England und Schottland reisten, wurde der Sohn während der drei Sommermonate in der Pension des Rev. Lancaster zu Wimbledon bei London zurückgelassen, um sich in der Sprache und den Sitten der Engländer einheimisch zu machen. Er hat sich hier lange nicht so wohl gefühlt, wie in Havre; die englischen Sitten haben ihn weniger angemuthet, als die französischen, und besonders ist die englische Bigoterie ihm zuwider geworden und zeitlebens geblieben. Dagegen

hat er die engliſche Sprache ſehr gut erlernt und liebgewonnen, er hat ſpäter durch fortgeſetzte Uebung ſich den Gebrauch derſelben in einem Grade angeeignet, daß er im Geſpräche mit Engländern ſtets für einen Engländer galt, und erſt nach einiger Zeit gemerkt wurde, daß er es nicht ſei. Uebrigens hatte er ſich in Wimbledon, wie aus den abmahnenden Briefen der Mutter hervorgeht, zu viel mit dichteriſchen Werken, namentlich den Tragödien Schillers beſchäftigt.

Der zweite längere Aufenthalt war Paris. Hier diente ihnen ein merkwürdiger Mann, einer der genauſten Kenner der Stadt und ihrer Geſchichte, zum täglichen Führer: der bekannte Schriftſteller Louis Seb. Mercier, der Verfaſſer des bändereichen «tableau de Paris». Daß dieſem Manne ein intereſſanter Moment unſerer großen Litteratur zu danken war, ahndeten weder die Reiſenden, noch er ſelbſt. Vor zwanzig Jahren hatte Mercier ein dramatiſches Porträt Philipps II. veröffentlicht und in dem »précis historique«, der vorausging, den Untergang der Armada in poetiſcher Proſa verherrlicht. Schiller, noch in der Dichtung ſeines Don Karlos begriffen, hatte jenen Proſahymnus in Verſe übertragen, welche er „Die unüberwindliche Flotte" nannte. Ohne dieſes Gedicht, deren eigentlicher Urheber Mercier iſt, wäre der Medina Sidonia und mit ihm eine der ſchönſten und gelungenſten Scenen nicht in das Trauerſpiel unſeres Don Karlos gekommen. Noch heute leſen wir die lebendige Schilderung mit Vergnügen, welche Johanna Schopenhauer von der Perſon Merciers gegeben hat.[1]

Nachdem man zwei Monate in Paris verweilt hatte, wurde gegen Ende Januar 1804 die Reiſe fortgeſetzt, ſie ging in das ſüdliche Frankreich, und dann von Lyon nach Genf, Savoyen und der Schweiz. In den Erzählungen der Mutter, obwohl ſie den Sohn nicht nennt, erkennen wir die unvergänglichen Eindrücke, die ſeine Phantaſie damals empfangen hat. Einer der grauſigſten war der Bagno in Toulon, worin ſechstauſend Galeerenſklaven das freud- und hoffnungsloſeſte Daſein führten: ein Stück Danteſcher Hölle auf Erden! In Lyon erinnerten einige der öffentlichen Plätze an die ſchrecklichſten Greuelthaten der Revolution, die vor wenigen Jahren hier geſchehen waren, und jetzt ſprach man darüber leichtfertig und geſchwätzig, wie über amüſante

[1] Meine Schrift „Schillers Jugend- und Wanderjahre in Selbſtbekenntniſſen". 2. Aufl. S. 227—229. — Joh. Schopenhauer, Jugend- und Wanderleben. Th. II (aus dem Nachlaß.)

Begebenheiten. Von einer ungeheuren Wirkung war in St. Férioles das Getöse der unterirdischen Gewässer, die in den Kanal von Languedoc herabstürzten. Doch der erhabenste aller Eindrücke war der Anblick des Montblanc in Chamouny, der das Herz des jungen Arthur so mächtig ergriff, daß er den Vater bat, ihn dort länger bleiben zu lassen. Wie oft hat später der Philosoph in seinen Schriften den Montblanc, wann sein Gipfel sich plötzlich entschleiert und im Morgenlichte strahlt, mit dem Genie in seiner Schwermuth und in seiner Heiterkeit verglichen![1]

Der letzte mächtige Eindruck der Schweiz war der Rheinfall bei Schaffhausen. Man reiste durch Schwaben, Bayern und einen Theil Oesterreichs, besuchte Wien und Preßburg und auf der Rückreise Dresden und Berlin. Hier trennte sich die Familie, der Vater kehrte nach Hamburg zurück, Mutter und Sohn gingen nach Danzig, wo Arthur den 20. November 1804 confirmirt wurde und seine Vaterstadt zum letzten mal sah. Es war schon ein weiter Gesichtskreis, den jetzt die äußere Weltkenntnis des siebzehnjährigen Jünglings umfaßte.

Der Vater hatte sein Versprechen erfüllt; nun war die Reihe am Sohn. In den ersten Tagen des Jahres 1805 trat er bei dem Senator Jenisch zu Hamburg in die kaufmännische Lehre, ganz im Widerstreit mit seiner innersten Neigung. Die Befriedigungen, welche seiner Phantasie und Wißbegierde die Reise in vollem Maße gewährt hatte, waren wirklich nicht geeignet, den Drang nach weiterer Erkenntniß zu hemmen. Vielmehr hatten sie denselben, wie es nicht anders sein konnte, verstärkt.

Da änderte sich durch den plötzlichen Tod des Vaters im April 1805 mit einem male die Lage der Familie. Von einem Speicher war oder hatte sich der unglückliche Mann, den in der jüngsten Zeit Geistesstörungen heimgesucht hatten, in den Kanal herabgestürzt und ein jähes Ende genommen. Die Frau mit ihren beiden unmündigen Kindern war nicht im Stande, das Geschäft des Mannes fortzuführen, sie löste es auf und wählte Weimar zu ihrem künftigen Aufenthaltsort; Arthur aber mußte in Hamburg zurückbleiben, um seine kaufmännischen Lehrjahre zu vollenden.

---

[1] Joh. Schopenhauer: Reise durch das südliche Frankreich. Sämmtl. Schriften (Leipzig, Brockhaus. 1834). Bd. XVIII. 2. Theil. S. 130—38. S. 254 ff.

IV. Die Grundzüge ſeines Charakters.

1. Anerzogene und angeerbte Gemüthsart.

Wir dürfen dieſen erſten Abſchnitt ſeiner Jugendgeſchichte nicht beſchließen, ohne eine deutliche Vorſtellung von der ihm angeborenen und anerzogenen Gemüthsart mitzunehmen, die gleichſam die Baſis ſeiner Perſönlichkeit, den Grundbaß ſeines Lebens ausmacht.

Er hat mit fünf Jahren ſeine Vaterſtadt und Heimath verloren und nie eine zweite gefunden: ſo hatte es der väterliche Wille gefügt. Er hat der väterlichen Abſicht und Führung gemäß im Auslande und auf Reiſen eine fremdländiſche und kosmopolitiſche Erziehung empfangen, deren Vortheile er ſtets als eine Wohlthat geprieſen hat, die er dem Vater nicht genug danken könne: daher kann man ſich nicht wundern, daß ihm die Heimaths- und Vaterlandsgefühle, die volksthümlichen und nationalen Sympathien und Antipathien völlig gefehlt haben, daß er dieſen Mangel nicht als eine Entbehrung, ſondern als einen Vorzug empfunden, den er ſeine „liberale Bildungsart“ nannte, daß ihm das deutſche Vaterland nie mehr bedeutet hat, als die deutſche Sprache und Litteratur, ſo weit beide ihm und ſeiner Geiſtesart homogen waren. Es hat vielleicht nie jemand gegeben, der den Werth und die Macht der Litteratur ſo hochgehalten und ſo überſchätzt hat, wie er.

Noch tiefer liegen die angeborenen Charakterzüge, die bis in die Wurzeln ſeines Daſeins hinabreichen. Seine eigene Vererbungslehre, nach welcher die Willensart väterlicher, die Geiſtesart mütterlicher Herkunft ſein ſoll, ſcheint ſich an ihm ſelbſt beſtätigt zu haben, und ſeine unabläſſige Selbſtergründung iſt wohl der erſte und nächſte Weg geweſen, der ihn zu dieſer Lehre geführt hat. Das heftige, ungeſtüme Wollen, dieſe ſo hervorſtechende Eigenſchaft ſowohl ſeines Vaters als ſeines Großvaters Troſiener, war auch ſein unveräußerliches Erbtheil.

2. Das väterliche Erbtheil.

In der väterlichen Familie waren Geiſteskrankheiten einheimiſch: eine wahnſinnige Großmutter, zwei wahnſinnige Oheime, ein von Anwandlungen des Wahnſinns heimgeſuchter Vater, der zuletzt dem Schickſale der Geiſtesumnachtung erlag! Etwas von dieſer Belaſtung war auf den Sohn übergegangen und gehörte zu ſeiner väterlichen Mitgift: er trug die Dispoſition zu Wahnideen in ſich, woraus die

unerklärlichen und schrecklichen Angstgefühle hervorgingen, die ihn plötzlich ergriffen und mit unbezwinglicher Gewalt bemeisterten. Ueberall sah er sich von Gefahren umgeben, die auf ihn lauerten, die schlimmsten sah er in den Menschen: daher seine unwiderstehliche Menschenscheu, die eine beständige Quelle der Furcht und feindseligen Erregung, des Argwohns und Mißtrauens war, Stimmungen, die nicht etwa durch Gewohnheit geschwächt, sondern durch die Lebhaftigkeit seiner Einbildungskraft ins Maßlose gesteigert wurden. Es giebt nichts Fürchterlicheres als die Furcht, hat Bacon gesagt. Die Tapferkeit befreit uns vom Schicksal, die Furcht macht uns zu seinem Sklaven. Wenn dieser Affect herrscht, so reicht er hin, um uns die Welt als Hölle erscheinen zu lassen: daher derselbe von seiten der Gemüthsbeschaffenheit auch der zureichende Grund ist, um eine pessimistische Weltansicht hervorzurufen.

Als Arthur Schopenhauer, noch ein sechsjähriges Kind, einmal im Hause zurückgeblieben war, während die Eltern einen längeren Spaziergang machten, gerieth er plötzlich außer sich vor Angst, daß sie nie wiederkehren würden und er für immer verlassen sei. Als er, ein siebzigjähriger Greis, jemand über die Schienen der Eisenbahn gehen sah, rief er ihm zu, daß er sich in Acht nehmen möge. „Wenn ich so ängstlich wäre, wie Sie", sagte jener, „so hätte mich längst der Teufel geholt." „Und mich auch", erwiderte Schopenhauer, „wenn ich es nicht wäre." Er schlief eine Zeitlang mit Waffen und pflegte seine Habseligkeiten in die verborgensten Winkel zu verstecken, weil er fortwährend Raub und Diebstahl vor Augen sah; aus Neapel vertrieb ihn die Furcht vor den Blattern, aus Verona die Furcht vor vergiftetem Schnupftabak, aus Berlin die Furcht vor der Cholera, er vertraute seinen Bart nie einem fremden Scheermesser an und führte stets einen ledernen Becher mit sich, um nicht aus fremden Gläsern zu trinken.[1]

Unter den Heroen des Geistes hat wohl keiner in solchem Grade, wie Arthur Schopenhauer, jene Worte des Goetheschen Faust erlebt und erlitten:

> Du bebst vor allem, was nicht trifft,
> Und was du nie verlierst, das mußt du stets beweinen!

Seine Menschenscheu und sein darauf gegründetes Mißtrauen mögen ihm bisweilen zu einer nützlichen Schutzwehr gedient haben, aber sie haben ihm

[1] Vgl. Gwinner S. 400—427. Diese Charakteristik stammt offenbar aus Selbstschilderungen, vielleicht aus seinen Aufzeichnungen „εἰς ἑαυτόν".

auch ſchlimme Früchte getragen. Eine der ſchlimmſten lag darin, daß dieſer geniale Denker, der dunkle und labyrinthiſche Gegenden der menſchlichen Natur zu erleuchten gewußt hat, in concreten und praktiſchen Fällen oft eine erſtaunliche, ſeinen eigenſten und theuerſten Intereſſen verderbliche Menſchenunkenntniß an den Tag gelegt hat, denn grundloſes Mißtrauen paart ſich leicht mit grundloſem Vertrauen, und maßloſe Affecte ſind vor dem Richterſtuhle der Vernunft grundlos. Der Ausſpruch des Herzogs im Goetheſchen Taſſo paßte auf ihn, wie beſtellt:

Die Menſchen fürchtet nur, wer ſie nicht kennt,
Und wer ſie meidet, wird ſie bald verkennen.

Wenn er ſolche Worte, wie die angeführten, in ſeinem gefeierten Dichter las, ſo mußte die innere Stimme ihm zurufen: »de te fabula narratur!«

Nehmen wir nun, daß aus der ihm angeborenen Willensart eine Lebensanſchauung und Weltanſicht erwuchs, ſo konnte dieſelbe nicht anders als ſchwermüthig ausfallen, ſich düſter färben und peſſimiſtiſch geſtalten. Freilich gehörte dazu das Bedürfniß nach einer Weltanſicht, der mächtige Drang nach Vorſtellungen und Ideen, der Vergrößerungsſpiegel der Phantaſie; ſonſt entſtand nur ein elender, von den unſeligſten Affecten gequälter, von ſeinen Wahnideen bis zur Verdunkelung beherrſchter Menſch!

3. Das mütterliche Erbtheil.

Ein ſolcher Ideendurſt, eine ſolche intellectuelle Triebkraft herrſchte wirklich in dem jungen Arthur, und zwar von Anbeginn. Dieſer zweite Grundzug ſeines Weſens war das Erbtheil ſeiner Mutter. Johanna Schopenhauer, wie wir ſie ſchon kennen gelernt haben, war eine lebensfrohe, heitere, der Sonnenwelt zugewendete Natur, die vor allem Peſſimismus zurückwich, als ob ſie ein Gifthauch anwehte. Es lagen dichteriſche und künſtleriſche Keime in ihr bereit, die nur auf günſtige Bedingungen harrten, um ſich ſchnell und leicht zu entfalten. Sie iſt eine anmuthige und vielgeleſene Schriftſtellerin geworden und hat ihre intellectuelle Begabung auf ihre beiden Kinder vererbt. Adele hat ſich als Blumenmalerin ausgezeichnet, Märchen gedichtet und, was mehr als beides ſagen will, ſich in das Gebiet der litterariſchen und künſtleriſchen Intereſſen dergeſtalt eingelebt, daß ſie Goethen bei ſeinen Arbeiten gute Dienſte leiſten konnte.

Und Arthur? Sein intellectuelles Naturell war mit dem ganzen Schwergewicht seines starken und heftigen Wollens angethan und ausgerüstet; er war berufen ein genialer Künstler zu werden, nicht ein solcher, der die Erscheinungen in Gestalten und Farben, sondern der das Wesen und die Beschaffenheit der Dinge in Begriffen darstellt und abbildet: ein Künstler, dessen Stoff in Erkenntnissen, Einsichten und Ideen besteht, die auf dem Wege der gelehrten, wissenschaftlichen, philosophischen Bildung und Arbeit erworben werden mußten. Vermöge seiner Geistesart gehörte er zu den Kindern des Lichts, zu jenen „Götterssöhnen", die nach dem Worte des Herrn berufen sind, das Wesen der Welt, das Ewige im Vergänglichen zu erkennen und anzuschauen: „Und was in schwankender Erscheinung schwebt, befestiget mit dauernden Gedanken!" — Das Gefühl dieses Berufs war schon in ihm lebendig, als er sich verurtheilt sah, im Comptoir zu Hamburg die kaufmännischen Geschäfte zu erlernen.

Zweites Capitel.

Der zweite Abschnitt der Jugendgeschichte. Die neue Laufbahn und die neuen Lehrjahre.

(1805—1814.)

I. Johanna Schopenhauer in Weimar.

1. Der gesellige Kreis. Goethe.

Den 28. September 1806 war Frau Schopenhauer mit ihrer neunjährigen Tochter in Weimar angelangt, ahnungslos, welchen furchtbaren Ereignissen in nächster Zukunft sie entgegenging. Aber, wie seltsam es klingt, sie hätte zu ihrem geselligen Heil in keinem gelegeneren Zeitpunkte nach Weimar kommen können, als in den Tagen der Schlacht von Jena. Solche ungeheure Begebenheiten rütteln die Menschenloose durch einander und führen Personen, die sonst getrennt bleiben, schnell und traulich zusammen. In der gemeinsamen Ausübung weiblicher Tugenden, um Noth und Elend zu lindern, fand sie sogleich alle Gelegenheit, sich thätig und hülfreich zu zeigen; sie war wohlhabend und freigebig, sie wußte auch im geistigen Wechselverkehr angenehm

und anregend zu wirken durch die Art, wie ſie ſich mittheilte und wie ſie empfing.

Gleich in den erſten Tagen hatte ſie Goethen beſucht, aber nicht angetroffen, alsbald überraſchte er ſie durch ſeinen ſchnellen und ſcheinloſen Gegenbeſuch; ſie war durch Fräulein von Göchhauſen der Herzogin Amalia vorgeſtellt und mit Wieland bekannt gemacht worden. Es dauerte nicht lange, ſo war Johanna Schopenhauer der Mittelpunkt eines geſelligen Kreiſes von unvergleichlicher Art. Uns intereſſiren nun vor allem die brieflichen Nachrichten, die ſie dem Sohne gab.

Einige Tage nach der Schlacht hatte Goethe ſich mit Chriſtiane Vulpius, ſeiner bewährten tapferen Freundin, trauen laſſen und die natürliche Ehe, die er ſchon achtzehn Jahre mit ihr geführt, in eine vollgültige verwandelt. Aber von der weimarſchen Geſellſchaft wurde ihm die geſetzliche Form ſeiner Ehe noch mehr verübelt, als die ungeſetzliche, da ſie eine ſociale Erhöhung und Anerkennung der Frau zur Folge hatte, die man derſelben nicht gönnte. Ganz anders dachte Frau Schopenhauer; ſie freute ſich aufrichtig ihrer Bekanntſchaft, als ihr Goethe ſeine Frau ſchon am nächſten Tage zuführte (20. Oktober 1806). Ein treffendes Wort darüber ſchrieb ſie ihrem Sohn: „Wenn Goethe ihr ſeinen Namen giebt, ſo können wir ihr wohl eine Taſſe Thee geben“.

Goethe hat dieſe Aufnahme dankbar empfunden und ihr vergolten. Bald fühlte er ſich wohl und heimiſch in ihrem Hauſe und nahm an den Geſellſchaftsabenden, die ſie zweimal wöchentlich hielt, den regſten Antheil; jedesmal ſtand für ihn ein kleiner Tiſch mit Material zum Zeichnen in Bereitſchaft. Unter den Genrebildern, die uns Goethen im geſelligen Verkehre zeigen, würde eines der anmuthigſten und eigenartigſten fehlen, wenn Johanna Schopenhauer ihre weimarſchen Geſellſchaftsabende dem Sohne nicht ſo anſchaulich beſchrieben hätte.

Hier las Goethe eines Abends mit vertheilten Rollen ſeine „Mitſchuldigen“, ein anderes mal las er ſchottiſche Balladen, dann Calderons ſtandhaften Prinzen, der mehrere Abende in Anſpruch nahm. Da dieſe Tragödie, als er ſie aufführen ſah, einen ſo außerordentlich tiefen Eindruck auf Arthur Schopenhauer gemacht und in ſeinen Schriften ihm wiederholt zur Erleuchtung ſeiner Heilslehre gedient hat, ſo iſt uns der Brief ſeiner Mutter, worin ſie ihm die eben erwähnte Vorleſung ſchildert, in mehr als einer Hinſicht merkwürdig. „Goethe verläßt

mich nicht", schrieb sie den 23. März 1807, „er hat jeden Abend seinen standhaften Prinzen standhaft vorgelesen bis gestern, wo er ihn zu Ende brachte. Es ist doch ein hoher Genuß, von Goethen dies lesen zu hören; mit seiner unbeschreiblichen Kraft, seinem Feuer, seiner plastischen Darstellung riß er uns alle mit fort, obgleich er nicht kunstmäßig gut liest. Er ist viel zu lebhaft, er declamirt, und wenn etwa ein Streit oder gar eine Bataille vorkommt, macht er einen Lärm, wie in Drury Lane, wenn es dort eine Schlacht gab. Auch spielt er jede Rolle, die er liest, wenn sie ihm eben gefällt, so gut es sich im Sitzen thun läßt. Jede schöne Rolle macht auf sein Gemüt den lebhaftesten Eindruck, er erklärt sie, liest sie zwei- und dreimal, sagt tausend Dinge dabei, kurz, es ist ein eigenes Wesen, und wehe dem, der es ihm nachthun wollte! Aber es ist unmöglich, ihm nicht mit innigem Antheil, mit Bewunderung zuzuhören, noch mehr ihm zuzusehen; denn wie schön alles dieses seinem Gesichte, seinem ganzen Wesen läßt, mit wie einer eigenen hohen Grazie er alles dies treibt, davon kann niemand sich einen Begriff machen. Er hat etwas so Einfaches, so Kindliches. Alles, was ihm gefällt, sieht er leibhaftig vor sich; bei jeder Scene denkt er sich gleich die Decoration und wie das Ganze aussehen muß. Kurz, ich wünschte, du hörtest das einmal."[1]

Der Brief charakterisirt auch die Briefstellerin, ihre lebhafte Einbildungskraft, ihr anschauliches Darstellungsvermögen, das alles, was sie erzählt, uns so sehen läßt, wie sie selbst es sieht. Dies heißt, künstlerisch vorstellen und schreiben. Ich kann es mir nicht versagen, aus einem Briefe, der zwei Monate nach ihrer Ankunft in Weimar geschrieben ist, die Stelle anzuführen, worin sie Goethes Erscheinung und deren Eindruck schildert. „Welch ein Wesen ist dieser Goethe! Wie groß und gut! Da ich nicht weiß, ob er kommt, so erschrecke

[1] „Bei der Scene, wo der Prinz als Geist mit der Fackel dem kommenden Heere vorleuchtet, warf Goethe, ganz von der Schönheit der Dichtung hingerissen, das Buch mit solcher Heftigkeit auf den Tisch, daß es zu Boden fiel." So erzählt der Professor Stephan Schütze in „Weimars Album zur 4. Säcularfeier der Buchdruckerkunst 1840", wo er „die Abendgesellschaften der Hofräthin Schopenhauer" schildert (S. 183—204). — Beiläufig: Düntzer ist ungewiß, von welchem Hofe Frau Schopenhauer den Titel „Hofrath" erhalten habe (S. 174). Wenn er das in Gwinners Biographie längst gedruckte »curriculum vitae« des Sohnes gelesen hätte, so würde er sich dieses wichtige Räthsel haben lösen können: sie hatte den Titel von ihrem Mann!

ich jedesmal, wann er ins Zimmer tritt; es ist, als ob er eine höhere Natur als alle übrigen wäre, denn ich sehe deutlich, daß er denselben Eindruck auf alle übrigen macht, die ihn doch länger kennen und ihm zum Theil auch weit näher stehen als ich. Er selbst ist immer ein wenig stumm und auf eine Art verlegen, bis er die Gesellschaft recht angesehen hat, um zu wissen, wer da ist. Er setzt sich dann immer dicht neben mich, etwas zurück, so daß er sich auf die Lehne von meinem Stuhle stützen kann; ich fange dann zuerst ein Gespräch mit ihm an, dann wird er lebendig und unbeschreiblich liebenswürdig." „Er ist das vollkommenste Wesen, das ich kenne; eine hohe schöne Gestalt, die sich sehr gerade hält, sehr sorgfältig gekleidet, immer schwarz oder ganz dunkelblau, die Haare recht geschmackvoll frisiert und gepudert, wie es seinem Alter ziemt, und ein gar prächtiges Gesicht mit zwei klaren, braunen Augen, die mild und durchdringend zugleich sind. Wenn er spricht, verschönert er sich unglaublich, und ich kann ihn dann nicht genug ansehen."

Er fühlte sich der Frau Schopenhauer so befreundet, daß er interessante Personen, die um seinetwillen nach Weimar gekommen waren, bei ihr einführte. So lernte sie Bettina Brentano, Goethes jugendliche Freundin, und Zacharias Werner, den Dichter der „Söhne des Thals" und der „Weihe der Kraft", in ihrem eigenen Hause kennen, jene den 1. November, diesen den 23. December 1807.[1]

In welcher Epoche damals Goethes dichterische Kraft und Thätigkeit stand, bekunden uns ihre Werke. Während eines mehrwöchentlichen Aufenthaltes in Jena (vom 11. Nov. bis 18. December 1807) entstanden unter dem Eindruck der in schönster Jugendblüthe prangenden Minna Herzlieb, der Pflegetochter des Frommannschen Hauses, die Sonette. Gleichzeitig reifte die Dichtung der „Pandora". Der Plan der „Wahlverwandtschaften" wurde entworfen, und die Ausführung gedieh nach einigen Unterbrechungen schnell zur Vollendung, so daß dieser

[1] Damals lernte auch A. Schopenhauer diesen Dichter kennen. Er schreibt den 3. November 1845 an Becker: „Daß Sie den Werner lesen und also seine Werke noch leben, freut mich sehr. Er war ein Freund meiner Jugend und hat gewiß Einfluß und zwar günstigen auf mich gehabt. Im frühen Jünglingsalter schwärmte ich für seine Werke, und als ich im zwanzigsten Jahre seinen Umgang vollauf genießen konnte, im Hause meiner Mutter zu Weimar, fand ich mich hochbeglückt". (Briefwechsel S. 90.)

tief durchdachte, seelenkundige und mit der vollkommensten Meisterschaft geschriebene Roman noch im Jahre 1809 erscheinen konnte. Ostern 1808 war der erste Theil des „Faust" endlich erschienen und nun dieses weltbedeutende Gedicht auch für alle Zeiten weltberühmt.

Die litterarischen Größen Weimars versammelten sich im Hause der Frau Schopenhauer und zierten ihre Tafelrunde; jeder trug zur Erheiterung und Belehrung der Gäste bei, was er vermochte. Bisweilen erschien auch Wieland und las aus seiner Uebersetzung des Cicero vor, und Hildebrand von Einsiedel, der Hofmarschall der Herzogin Amalia, der den Anbruch der goldenen Zeit Weimars schon miterlebt und mitgefeiert hatte, gab seine Uebersetzung plautinischer Lustspiele zum Besten. Mit vollem Rechte konnte Johanna Schopenhauer bald nach ihrer Ankunft dem Sohne schreiben: „Der Zirkel, der sich Sonntag und Donnerstag um mich versammelt, hat wohl in Deutschland und nirgends seines Gleichen".

2. Karl Ludwig Fernow.

Unter den vorzüglichen Männern jenes Kreises war einer, mit dem Johanna Schopenhauer alsbald die innigste Freundschaft schloß, die, da seine Tage gezählt waren, nur von kurzer Dauer sein konnte, aber für ihre ganze Zukunft die heilsamsten Folgen hatte, auch für die ihres Sohnes, weshalb diesem Freunde hier eine Stelle gebührt. In ihm fand Frau Schopenhauer den Führer, den sie zur Ausbildung und Anwendung ihrer Fähigkeiten bedurfte.

Karl Ludwig Fernow, ein Bauernsohn aus der Uckermark, hatte sich vom Notarsschreiber, Apothekerlehrling und Apothekergehülfen zum Künstler, Aesthetiker und Gelehrten emporgearbeitet. Als er im Jahre 1786 in die Rathsapotheke nach Lübeck kam, lernte er den Zeichenkünstler und Maler Asmus Carstens kennen, und im Verkehr mit ihm, der sein Lehrer und Freund wurde, erkannte er in dem Studium und der Ausübung der bildenden Kunst seinen eigentlichen Beruf. Daß die bildende Kunst nationale Aufgaben und Zwecke zu erfüllen, daß sie durch die Wahl großer Gegenstände und deren Darstellung in Wandgemälden an der Erziehung des Volks theilzunehmen habe, waren Ideen, die der großdenkende Carstens hegte und auf seinen Freund übertrug. Solche Gesichtspunkte führten in das Gebiet der Kunstgeschichte und Kunstphilosophie. Mit Begeisterung las Fernow Schillers

äſthetiſche Aufſätze, ſtudirte er Kants Kritik der Urtheilskraft und hörte er Reinholds Vorleſungen in Jena. Es gelang ihm nach Rom zu kommen, wo er mit Carſtens einige Jahre zuſammenlebte. Als dieſer den 26. Mai 1798 hier geſtorben war, hielt ihm Fernow an der Pyramide des Ceſtius die Grabrede und wurde nachmals ſein Biograph.

Nach einem neunjährigen Aufenthalte in Rom (1794—1803) war er als ein vorzüglicher Kenner der antiken Kunſt wie der italieniſchen Malerei, Sprache und Poeſie nach Deutſchland zurückgekehrt, um in Jena Vorleſungen über Aeſthetik, Kunſtgeſchichte und italieniſche Litteratur zu halten. Aber an der Ausübung dieſes Lehramtes hinderte ihn ein ſchweres Leiden, das er ſich auf der Rückreiſe mit Weib und Kind in ungünſtiger Jahreszeit durch Entbehrungen und Strapazen aller Art zugezogen hatte. Nun wurde er Bibliothekar der Herzogin Amalia und lebte in Weimar, mit umfaſſenden Arbeiten beſchäftigt: darunter waren die Lebensbeſchreibungen der vier größten Dichter und Maler Italiens und die Geſammtausgabe der Werke Winckelmanns.

Gleich im Beginn ihrer weimarſchen Zeit hatte ihn Frau Schopenhauer am Hofe der Herzogin kennen gelernt; bald gehörte er zu ihren täglichen Gäſten, er kam jeden Abend zur Theeſtunde, las und erklärte ihr italieniſche Dichter oder ſprach über Werke der bildenden Kunſt. Nach dem Tode der Herzogin (den 10. April 1807) verſchlimmerte ſich ſeine Krankheit, deren eigentliche Beſchaffenheit die Aerzte entweder verkannten oder verheimlichten. Als er Antonio Scarpas jüngſte Schrift «sul aneurysmo» geleſen hatte, kannte er ſein Schickſal. Er litt an der Pulsadergeſchwulſt. Nachdem ſeine ſchwindſüchtige Frau, eine Römerin aus der dienenden Klaſſe, verſchieden war, wohnte er während der letzten Monate ſeines Lebens im Hauſe der Freundin und genoß die liebevollſte Pflege. Hier ſtarb er den 4. December 1808.

3. Die Schriftſtellerin.

Der beſtändige Verkehr mit Fernow, ſeine Geſpräche und ſein Beiſpiel führten Johanna Schopenhauer in die ſchriftſtelleriſche Bahn. Ihr erſter Gegenſtand war Fernow ſelbſt. Sie ſchrieb großentheils aus dem Nachlaß der Briefe ſeine ergreifende Lebensgeſchichte und fand Theilnahme und Beifall (1810).[1] Dann verſuchte ſie ſich als Kunſt-

[1] Darin ſchreibt ſie: „Von nun an ſuchte und fand Fernow jeden Abend nach vollbrachter Arbeit Erheiterung und Erholung in meinem Hauſe, wo er

schriftstellerin. Noch glücklicher und ergiebiger konnte sie sich auf dem Felde der Reiseerzählung erproben, da sie hier in dem vertrauten Element ihrer eigenen Erlebnisse und Erfahrungen war. So erzählte sie ihre Reise durch England und Schottland (1813) und die durch das südliche Frankreich (1817). Sie war bereits eine Schriftstellerin von Ruf, als sie anfing Romane zu schreiben und leider genöthigt wurde, ihre Feder nunmehr als Erwerbsmittel zu brauchen. Nach dem Vorbilde der neuen Heloise, des Werther und der Wahlverwandtschaften schrieb sie ihre „Gabriele" (1819—1821), einen mehrbändigen Roman, dessen Heldin das Ideal leidenschaftlicher Hingebung und völliger Entsagung verkörpern sollte. Goethe hat diesen Roman, der die Höhe ihrer dichterischen Leistungen bezeichnet, in Marienbad gelesen und gelobt, ein Jahr bevor er hier die letzte seiner eigenen Wahlverwandtschaften erlebt hat, woraus aber kein Roman, sondern die „Marienbader Elegie" hervorging (1823).

II. A. Schopenhauers neue Laufbahn.

1. Die letzten Jahre in Hamburg.

Während Mutter und Tochter in Weimar eine zweite Heimath gefunden hatten, worin sie sich mit jedem Tage wohler und behaglicher fühlten, wurde der Sohn in Hamburg von Tag zu Tag unzufriedener mit seinem Loose und schrieb verzweifelte Briefe. Es ging ihm, wie Descartes, aber umgekehrt. Dieser stand mit sechzehn Jahren am Ende der Schulzeit und brannte vor Begierde nach dem Buche der Welt; Arthur Schopenhauer hatte in ungefähr gleichem Alter in dem Buche der Welt schon viel geblättert und vielerlei gelesen; jetzt brannte er vor Begierde nach dem Unterricht der Gelehrtenschule und den Büchern der Weisheit als nach dem Stoff, dessen sein Gestaltungsvermögen bedurfte.

Er trieb in Hamburg allerhand Allotria, womit er seinen Lehrherrn hinterging; eifrig und heimlich hörte er alle Vorlesungen, welche

gewiß war, wenigstens zweimal in der Woche an meinem Theetisch einen Kreis versammelt zu finden, wie ihn in geistiger Hinsicht vielleicht Jahrhunderte nicht wieder zusammenbringen werden. Goethe war die alles belebende Seele desselben, neben diesem in unaussprechlicher Liebenswürdigkeit Wieland, Einsiedel; was Weimar damals nur an geistreichen, gelehrten und bedeutenden Männern und gebildeten liebenswürdigen Frauen enthielt, schloß, von jenen beiden angezogen, der Gesellschaft sich an, die überdem noch durch die vielen merkwürdigen Fremden, die, um Wieland und Goethe in der Nähe zu sehen, bei mir Zutritt suchten, an Zahl, mehr noch an Bedeutung und Interesse unendlich gewann."

Gall über ſeine Schädellehre hielt; in Gemeinſchaft mit ſeinem Freunde Anthime Grégoire, der zur Erlernung der deutſchen Sprache nach Hamburg gekommen war, gab er ſich lockeren Genüſſen und Ausſchweifungen hin, die ſeinem erhabenen Selbſtgefühle recht zur Beſchämung gereichten. Man darf ſich überhaupt ſeine peſſimiſtiſche Grundſtimmung ja nicht als dumpf und elegiſch vorſtellen, dazu war in ihm zu viel Naturkraft und Geiſteslebendigkeit. Wenn er in Klagen ausbrach, äußerten ſich dieſelben bitter und ſpottſüchtig.

Um eine Natur, wie die ſeinige, für den kaufmänniſchen Beruf zu gewinnen, war eine Reiſe durch die weite große Welt, wie ſie der Vater ihm hatte angedeihen laſſen, ein ſehr zweckwidriges Mittel geweſen. Und die Briefe, die jetzt die Mutter an ihn ſchrieb, von und über Weimar, die Schilderungen ihrer Geſellſchaftsabende und der geiſtigen Intereſſen, die ſie belebten, das Bild, das ſie ihm von Goethes bezaubernder Perſönlichkeit, von ſeiner Vorleſung des ſtandhaften Prinzen entwarf, — „ich wünſchte, du könnteſt das einmal hören" — alle dieſe Mittheilungen waren gar nicht geeignet, ihm das Comptoir in Hamburg erträglicher zu machen. Um ſo ſchmerzlicher verwünſchte er ſein Schickſal und beſtürmte die Mutter mit Klagen.

Dieſe, beſorgt und zärtlich, wie ſie damals für den Sohn geſinnt war, wünſchte ihm zu helfen. Die Frage war, ob er im zwanzigſten Lebensjahre noch eine Laufbahn ergreifen könne, die mit dem Gymnaſium beginnen mußte. Darüber berieth ſie ſich mit ihrem Freunde Fernow, der aus der eigenen Erfahrung am beſten urtheilen konnte: er, der mit zwanzig Jahren die erſten bedeutenden Kunſtwerke geſehen, mit dreißig die erſten akademiſchen Vorleſungen gehört hatte und ein berühmter Kunſtgelehrter und Kunſtſchriftſteller geworden war! Fernow ertheilte ihr ſeinen Rath in einer eingehenden Denkſchrift. Noch ſei für den Sohn keine Zeit verloren, da bei den Sprachkenntniſſen und der Bildung, die er ſchon habe, derſelbe wohl im Stande ſein werde, die alten Sprachen in zwei Jahren ſo weit zu erlernen, daß er in zwei weiteren Jahren die Reife für das akademiſche Studium erlangen könne. Nur möge er ſich über ſeinen Drang zur Wiſſenſchaft keiner Einbildung und Selbſttäuſchung hingeben.

Die Mutter ſchickte ihm Fernows Brief und ließ ihm die Wahl frei (28. April 1807). Der plötzliche Eindruck, daß die neue erſehnte Lebensbahn ſich ihm öffne, erſchütterte ihn ſo, daß er in Thränen

ausbrach. Während sonst seine Unentschlossenheit, die natürliche Folge seines Mißtrauens, ins Grenzenlose ging, war jetzt sein Entschluß auf der Stelle gefaßt. Schon in ihrem Briefe vom 14. Mai wünschte ihm die Mutter mit herzlichen Worten Glück zum neuen Lebensberuf. Ein merkwürdiger Lebenslauf: erst die Wanderjahre, dann die Lehrjahre!

2. Die Schulzeit in Gotha und Weimar.

Es war durch Fernow ausgemacht und vorbereitet, daß er das Gymnasium in Gotha besuchen, bei dem Professor Lenz wohnen, von dem Director Döring Privatstunden im Lateinischen erhalten und an dem Classenunterricht in der Selecta theilnehmen sollte, wo Friedrich Jacobs den deutschen Unterricht gab. Alles ging auf das Beste. Der neunzehnjährige Jüngling, der mit »mensa« beginnen mußte, machte die schnellsten Fortschritte, Jacobs erstaunte über die Vortrefflichkeit seiner Aufsätze; da verdarb er sich alles durch die Spottsucht. Seine Spottverse auf einen Professor, der die Selecta getadelt hatte, wurden bekannt, und Döring kündigte ihm den Unterricht. Nun war auch seines Bleibens in Gotha nicht länger.

Nach bitteren und verdienten Vorwürfen von seiten der Mutter wurde ihm die Wahl des Gymnasiums zwischen Altenburg und Weimar gelassen. Frau Schopenhauer würde um ihretwillen Altenburg vorgezogen haben, er wählte Weimar. Hier wurde er von dem Director Lenz im Gebrauch der lateinischen Sprache geübt und von dem jüngst berufenen, nur drei Jahre älteren Professor Franz Passow im Griechischen unterrichtet, er wohnte mit dem letzteren in demselben Hause und arbeitete unter seiner Leitung. Im Beginn des Jahres 1808 war er nach Weimar gekommen, im Herbst 1809 hatte er, Dank seiner Begabung und Energie, das Ziel der Schule erreicht, und zwar in der Hälfte der Zeit, die Fernow berechnet hatte.

Die segensreichste Frucht seiner weimarschen Gymnasialzeit war eine gründliche und gewandte Kenntniß der classischen Sprachen, eine unauslöschliche Begeisterung für das classische Alterthum, welches er in Hamburg noch keineswegs zu schätzen gewußt hatte; in Weimar dichtete er eine Art Vaterunser auf den Homer und schrieb es in sein Handexemplar. Sein erstes Jahr in Weimar war das letzte im Leben Fernows, dem er noch die ersten Anregungen zum Studium der italienischen Litteratur zu danken gehabt hat, ich nenne besonders das

Studium Petrarcas, der einer ſeiner Lieblingsdichter geworden und ſtets geblieben iſt.

3. Die Univerſitätszeit in Göttingen und Berlin.

Die Beſchäftigung mit den Werken der claſſiſchen Litteratur war mit der Schulzeit nicht etwa beſeitigt, ſondern wurde auf der Univerſität fortgeſetzt und hat ihn durch das Leben begleitet; er durfte ſich rühmen, daß er die meiſten ſeiner Freunde, darunter manche Philologen von Fach, an Sprachkenntniß und Beleſenheit übertroffen habe. Aber er ſtrebte nach univerſeller Erkenntniß und bedurfte jetzt der naturwiſſenſchaftlichen und philoſophiſchen Studien.

In Göttingen, wo er ſich den 9. October 1809 in der mediciniſchen Facultät immatrikuliren ließ und die vier erſten Semeſter ſtudirt hat (1809—1811), hörte er ſämmtliche Fächer der Naturgeſchichte bei Blumenbach, Phyſik und phyſiſche Aſtronomie bei Tobias Mayer, Chemie bei Strohmeyer, eine Reihe hiſtoriſcher Vorleſungen bei Heeren, Pſychologie und Logik bei Gottlob Ernſt Schulze, dem Verfaſſer des „Aeneſidemus“[1], der ihm rieth, zuerſt und vor allem Kant und Plato zu ſtudiren und erſt ſpäter Ariſtoteles und Spinoza.

Daß er dieſen „weiſen Rath“ befolgt hat, müſſen wir als die folgenreichſte Begebenheit ſeiner geiſtigen Bildungsgeſchichte bezeichnen. Erſt das Studium Kants hat in ſeiner wiſſenſchaftlichen Laufbahn die philoſophiſche Epoche und Richtung begründet, von welcher letzteren er nie mehr gewichen iſt. Als er die kantiſche Lehre durchdrungen hatte, ſah er die Aufgabe vor ſich, die zu löſen war. Zu ihrer Löſung hat das Studium Platos ihm den Weg gezeigt. In der Syntheſe der kantiſchen und platoniſchen Weltanſicht ſollte der Charakter ſeiner eigenen künftigen Lehre beſtehen. Wir können hier nicht kürzer und bündiger, auch nicht ſeinem Sinn und Ausdruck gemäßer das Syſtem kennzeichnen, welches auszubilden und feſtzuſtellen das Thema ſeines Lebens geweſen iſt. Noch während er in Göttingen ſtudirte, hatte er ſich für die philoſophiſche Laufbahn entſchieden und ſah das Ziel in der Ferne.

Dafür giebt eine Unterredung, die er mit Wieland auf deſſen Wunſch gehabt hat, ein denkwürdiges Zeugniß. Als der achtundſiebzigjährige Dichter ihm die philoſophiſche Laufbahn ausreden wollte,

[1] Vgl. meine Geſchichte der neuern Philoſophie. Bd. V. (Zweite Aufl. 1884.) S. 164 bis 170.

antwortete der dreiundzwanzigjährige Student: „Das Leben ist eine mißliche Sache; ich habe mir vorgenommen, das meinige damit hinzubringen, über dasselbe nachzudenken". Diese Antwort gefiel und imponirte dem greisen Wieland so sehr, daß er den Philosophen von Beruf in ihm erkannte. Als er kurz nachher bei einer Cour am Hofe der Mutter begegnete, begrüßte er sie mit den Worten: „Ich habe neulich eine höchst interessante Bekanntschaft gemacht! Wissen Sie auch mit wem? Mit Ihrem Sohn! Es war mir sehr lieb, diesen jungen Mann kennen zu lernen, aus dem wird noch einmal etwas Großes werden". Die Erzählung stammt aus der mündlichen Ueberlieferung des Philosophen. Wahrscheinlich hat dieses Gespräch in den Osterferien 1811, nicht 1810, stattgefunden, da die Antwort, die Schopenhauer gab, längere und tiefere philosophische Studien voraussetzt, als das erste Semester umfassen konnte.

In denselben Ferien hatte er einen Göttinger Freund als seinen Gast mit nach Hause gebracht: Karl Josias Bunsen, der nachmals als „Ritter Bunsen" und preußischer Gesandter in England ein berühmter Mann wurde. Sechsundvierzig Jahre später haben sich beide Jugendfreunde als Greise am Ende ihrer Laufbahn und ihres Lebens noch einmal in Frankfurt wiedergesehen. Bunsens Name leuchtete längst im Glanze hoher Ehren; Schopenhauer, der damals berühmt zu werden begann, hielt das Ende seiner irdischen Laufbahn für den Anfang seines unvergänglichen Ruhmes und sagte zu Bunsen (wie dieser mir unmittelbar nachher erzählt hat): „Sie haben Ihren Lohn dahin!" Das Wiedersehen war nicht erquicklich gewesen.

Zum Abschiedsgruß von Göttingen schrieb Schopenhauer in das Fremdenbuch der Ruine Hanstein, wo er gern verweilt hatte und sich an das Goethesche „Bergschloß" erinnert fühlte, die drei ersten Strophen dieses Gedichts, das im Herbst 1801 auf der Lobedaburg bei Jena entstanden war: „Da droben auf jenem Berge, da steht ein altes Schloß" u. s. f. Unter das Gedicht schrieb er „Worte Goethes des Göttlichen". Diese seine Zeilen sind vom 5. September 1811.[1]

Die drei letzten Semester (vom Herbst 1811 bis in das Frühjahr 1813) wurden in Berlin studirt. Die Beschäftigung mit Plato hatte ihn zu den Alterthumsstudien zurückgeführt: er hörte bei Böckh eine

[1] Grisebach: Edita und Inedita Schopenhaueriana. S. 40—41.

Vorlesung über Plato und bei dem berühmten Fr. Aug. Wolf, an den er durch Goethe empfohlen war, Vorlesungen über die Wolken des Aristophanes und die Satiren des Horaz, über griechische Litteraturgeschichte und griechische Alterthümer. Die naturwissenschaftlichen Studien wurden eifrig wiederholt und fortgesetzt: er hörte Vorlesungen über Astronomie und Physik, über Magnetismus und Elektricität, über Experimentalchemie und Physiologie, über die Anatomie des menschlichen Gehirns und die Gebiete der Zoologie.

Am wenigsten gefördert und befriedigt fühlte er sich durch die philosophischen Vorlesungen bei Fichte und Schleiermacher: er hörte jenen über „die Thatsachen des Bewußtseins" und hat auch einmal in seinem Colloquium hartnäckig mit ihm disputirt, diesen über die Geschichte der mittelalterlichen Philosophie, wobei er am Rand seines Heftes gelegentlich wider die Einheit und Zusammengehörigkeit von Philosophie und Religion protestirt hat. Von den Schriften Fichtes hat er mit innerer Zustimmung nur eine gelesen, die in Ansehung der Gegenwart pessimistisch gestimmt war: „Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters". Er war selbst schon mit dem Ausbau der eigenen Ideen beschäftigt.

4. Die Promotion in Jena.

Die akademischen Lehrjahre waren zu Ende. Am liebsten würde er jetzt in Berlin promovirt haben, wenn nicht der Ausbruch der deutschen Freiheitskriege im Frühjahr 1813 ihn von dort vertrieben hätte. Auch in Dresden, wo er gern in Ruhe seine Dissertation geschrieben hätte, war nicht seines Bleibens, denn schon sammelten sich die Kriegswolken, die sich hier in nächster Zukunft entladen sollten. Und da er zu Weimar im Hause der Mutter Verhältnisse vorfand, die ihn abstießen, so ging er in das vom Kriegslärm verschonte Rudolstadt, wo er bis in den Herbst blieb und im Gasthofe zum Ritter seine Abhandlung „Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde" verfaßte. Damit erwarb er sich von der philosophischen Facultät zu Jena den Doctorgrad (2. October 1813). Die Schrift enthält bereits den Unterbau seines Systems.[1]

[1] Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde. Eine philosophische Abhandlung von Arthur Schopenhauer, Doctor der Philosophie. Rudolstadt, in Commission der Hof-Buch- und Kunsthandlung. 1813.

Nach seiner eigenen Angabe hatte er zum Zwecke der Abhandlung eine Reihe kritischer Schriften über die kantische Kritik gelesen, wie Herders Metakritik, Maimons Transcendentalphilosophie, Schulzes Aenesidemus, Becks Standpunktslehre, Fries' neue Kritik der Vernunft. Von Reinhold, Fichte, Schelling, Hegel und Herbart war nicht die Rede. Herders Metakritik wird auf das schärfste getadelt: sie wimmle von zahllosen Fehlern und liefere den Beweis, daß ihr Verfasser den großen Philosophen nicht verstanden habe.[1] Noch den 4. November 1813 hatte er dem Buchhändler Frommann in Jena Hegels Logik mit der Bemerkung zurückgeschickt, daß er dieses Buch so wenig lese, wie der Absender.[2]

Während die deutsche Jugend für ihr Vaterland kämpfte, hatte sich Arthur Schopenhauer, als ob er gar nicht dazu gehörte, in ein philosophisches Stillleben nach Rudolstadt zurückgezogen und die Schrift über den Satz vom zureichenden Grunde geschrieben; er hatte der Facultät in seinem «curriculum vitae» erklärt, daß er, Dank seinem Vater, kosmopolitisch erzogen sei, daß sein Vaterland größer als Deutschland und er berufen wäre, der Menschheit nicht mit der Faust, sondern mit dem Kopfe zu dienen. Dies waren nun freilich keine Gründe „zureichender" Art. In eine Fensterscheibe des von ihm bewohnten Zimmers hatte er eingekritzelt: «Arth. Schopenhauer majorem anni 1813 partem in hoc conclave degit.» Dazu die idyllischen Worte des Horaz: «laudaturque domus, longos quae prospicit agros».

5. Goethes Einfluß.

Im Laufe des November kehrte er nach Weimar zurück und lebte unter sehr unerquicklichen Verhältnissen in Pension bei der Mutter. Bisher hatte Goethe ihn unbeachtet gelassen und jenen Empfehlungsbrief an Fr. A. Wolf mehr um der Mutter willen als aus Interesse für den Sohn geschrieben. Nun hatte in der Promotionsschrift des jungen Mannes ein Abschnitt, der vom Grunde des Seins handelte und die durchgängige Anschaulichkeit der geometrischen Beweise verlangte, seine Aufmerksamkeit erregt und seinen Beifall gefunden. Die gleiche Forderung wollte er in den optischen Beweisen seiner Farbenlehre erfüllt haben und hielt den jungen Schopenhauer für fähig und

[1] Vgl. Edita und Inedita. Randschriften A. Schopenhauers. S. 88—91. [2] Arthur Schopenhauer. Drei Vorlesungen von Dr. Herm. Frommann. (Jena 1872.)

würdig, in dieſelbe eingeführt zu werden. In einer Abendgeſellſchaft der Mutter unterhielt er ſich mit ihm und lud ihn für den folgenden Abend zu ſich ein. Ob es der 17. December war, an welchem Goethe, wie Schopenhauer zu ſagen pflegte, ihm zuerſt ſeine Gnade zugewendet hat? Nach den Aufzeichnungen in ſeinem Tagebuch hat Goethe ſchon in der erſten Hälfte des November ſich mit Schopenhauers Schrift beſchäftigt; er hat den 24. November an Knebel geſchrieben: „Der junge Mann hat ſich mir als ein merkwürdiger und intereſſanter Mann dargeſtellt, du wirſt weniger Berührungspunkte mit ihm finden, mußt ihn aber doch kennen lernen". „Ich finde ihn geiſtreich und das Uebrige laſſe ich dahingeſtellt." Daß er am 18. Dezember bei Goethe war, erhellt aus dem Tagebuch.

Die eigentlichen Annäherungen und das Studium der Farbenlehre, worin er Goethes Schüler und Anhänger wird, fallen in die erſten Monate des Jahres 1814. Er iſt in dieſer Zeit dem großen Manne ſo nahe gekommen, daß er ſich über ſeine idealiſtiſche und peſſimiſtiſche Grundanſicht offen gegen ihn ausſprach. Als er ihm einſt erklärte, daß die Sinnenwelt unſere Vorſtellung ſei, und die Sonne nicht wäre wenn wir ſie nicht ſähen, blickte ihn Goethe groß an und ſagte: „Vielmehr wären Sie nicht, wenn die Sonne Sie nicht ſähe!"

Auch mit ſeiner peſſimiſtiſchen Lebensanſchauung muß er nicht zurückgehalten haben, wie aus dem Sinnſpruch erhellt, den ihm auf ſeine Bitte, als er Abſchied nahm, Goethe ins Stammbuch geſchrieben hat:

„Willſt du dich deines Werthes freuen,
So mußt der Welt du Werth verleihen.

Im Gefolg und zum Andenken mancher vertraulichen Geſpräche. Weimar, den 8. Mai 1814." Es war gerade vier Monate, ſeitdem ihn Goethe an einem hellen Vormittage zum erſten Verſuch über die Farbenlehre eingeladen hatte (den 8. Januar 1814).

Das Stammbuch Schopenhauers beſtand aus dieſem einzigen Blatte. Kürzer und treffender, als in dieſen Goetheſchen Worten geſchehen iſt, läßt ſich der Widerſpruch nicht charakteriſiren, an welchem der perſönliche Peſſimismus Schopenhauers zeitlebens gelitten hat: die Menſchheit verachten und den Ruhm begehren, der doch in nichts anderem beſteht als in der hohen Anerkennung der Menſchen!

Daß während ſeines letzten Aufenthaltes in Weimar (vom November 1813 bis Mitte Mai 1814) ihn der Orientaliſt Friedrich

Maier, der auch zu der Gesellschaft der Mutter gehörte, in das indische Alterthum eingeführt, d. h. wohl zum Studium desselben angeregt habe, ist von Schopenhauer selbst in seinen Aufzeichnungen für Eduard Erdmann bemerkt, aber nicht näher erörtert und in seinem Berliner »curriculum vitae« gar nicht erwähnt worden, weshalb wir darüber ohne eingehende Kunde sind. Bei der großen Wichtigkeit, welche der Gegenstand alsbald für die Ausbildung seiner Ideen gewinnen sollte, ist die Unkunde in diesem Punkte als eine biographische Lücke zu bezeichnen.

III. Das Zerwürfniß zwischen Mutter und Sohn.

Die nächste Ursache, daß er Weimar für immer verließ, lag in seinen Verhältnissen zur Mutter. So lange er in Hamburg lebte, hatte sie zärtliche und besorgte Briefe an ihn geschrieben, reich an Mittheilungen und interessanten Nachrichten aus ihrem neuen Leben; er hatte es ihrer mütterlichen Liebe und Fürsorge zu danken, daß er das Joch des ihm verhaßten Berufes abschütteln und seinem Genius nachleben durfte. In der Nähe aber hatten die schon vorhandenen wechselseitigen Abneigungen sich wieder geltend gemacht, vermehrt und am Ende zu einer Schärfe und Bitterkeit gesteigert, daß nichts übrig blieb, als die Trennung. Die Wurzel dieser so unnatürlichen Abneigung war von beiden Seiten die angeerbte Gemüthsart.

1. Die ökonomischen Differenzen.

Dazu aber kamen ökonomische Differenzen, die zur Grundverstimmung des ganzen Verhältnisses wohl das Meiste beigetragen haben. Schon von Hamburg aus hatte der Sohn zur Sparsamkeit gerathen, da trotz den erlittenen großen Verlusten die Mutter in Weimar als reiche Wittwe lebte, Equipage und verheirathete Dienerschaft hielt und der Geselligkeit zu Liebe übermäßige Ausgaben machte. Auch fürchtete er, daß eine zweite Heirath den Verbrauch des Vermögens beschleunigen könnte, denn die reiche und lebenslustige Wittwe, obwohl schon etwas corpulent und schiefen Wuchses, hatte Bewerber genug, unter denen sich auch der jüngste Bruder der Frau von Stein befand. Zwar über diesen Punkt vermochte sie den Sohn zu beruhigen, nicht eben so über die Art und Weise, wie sie mit dem Gelde umging, welches sein Vater erworben und der Familie hinterlassen hatte.

Das Vermögen war keineswegs ſo groß, wie es nach ihrer Lebensweiſe den Anſchein hatte. Als Arthur mündig geworden war (den 22. Februar 1809), erhielt er als ſein väterliches Erbtheil den dritten Theil des Ganzen, der 19000 Thaler betrug, wozu er ſieben Jahre ſpäter von ſeinem Oheime Andreas außer einigen Ländereien in Ohra noch 2000 Thaler geerbt hat. Er hatte als Student 1000 Thaler jährlich, was in jener Zeit mehr als genug war, aber für einen Mann, der ſtets einer vollen unabhängigen Muße genießen wollte, kaum hinreichte. Mutter und Tochter lebten in einem Scheinreichthum, den die letztere, als ſie zur Erkenntniß der Lage gekommen war, ſehr peinlich empfand, während die Mutter dieſen Zuſtand mit tadelnswerther Leichtfertigkeit gepflegt hat, denn ſie liebte den Schein und gerieth in Schulden. Hierin war die Vernunft und das Recht auf der Seite des Sohnes.

2. Die perſönlichen Differenzen.

Was ihn aber der Mutter nicht blos unbequem, ſondern höchſt unſympathiſch und unleidlich erſcheinen ließ, war ſeine beſtändige, bittre Tadel- und Spottſucht über das Elend der Welt und die Dummheit der Menſchen. Er führte gern Goethes „Kophtiſches Lied“ im Munde, welches „alle die Weiſeſten aller der Zeiten“ einſtimmen läßt:

Thöricht, auf Beſſrung der Thoren zu harren!
Kinder der Klugheit, o habet die Narren
Eben zum Narren auch, wie ſich's gehört![1]

Nun waren ihm ſeine Spöttereien in Gotha recht übel bekommen und gaben der Mutter Gelegenheit, dieſe ſeine typiſche Unart mit ſcharfen Worten zu geißeln. „Du biſt kein böſer Menſch“, ſchrieb ſie ihm, „du biſt nicht ohne Geiſt und Bildung, du haſt alles, was dich zu einer Zierde der menſchlichen Geſellſchaft machen könnte, dabei kenne ich dein Gemüth und weiß, daß wenige beſſer ſind, aber dennoch biſt du überläſtig und unerträglich, und ich halte es für höchſt beſchwerlich, mit dir zu leben: alle deine guten Eigenſchaften werden durch deine Superklugheit verdunkelt und für die Welt unbrauchbar gemacht, blos weil du die Wuth, alles beſſer wiſſen zu wollen, nicht beherrſchen kannſt. Damit verbitterſt du die Menſchen um dich her, niemand will ſich auf eine ſo gewaltſame Weiſe beſſern und erleuchten laſſen, am wenigſten von einem ſo unbedeutenden Individuum, wie du doch noch biſt. Niemand kann es ertragen, von dir, der doch auch ſo viele Blößen

[1] In Schillers Muſenalmanach 1799.

giebt, sich tadeln zu lassen, und am wenigsten in deiner absprechenden Manier, die im Orakelton gerade herausſagt: «so und so ist es», ohne weiter eine Einwendung nur zu vermuthen. Wärest du weniger, als du bist, so wärest du nur lächerlich, so aber bist du höchst ärgerlich." „Solch eine ambulante Litteraturzeitung, wie du gern sein möchtest, ist ein langweiliges und gehässiges Ding."

In diesen Worten konnte der junge Schopenhauer sich spiegeln, er ist geschildert, wie er leibt und lebt. Beherrschen aber konnte er die Unart, welche die Mutter ihm vorhielt, mit nichten, denn sie war der unmittelbare Ausdruck seiner Willens- und Geistesart. Die Willensart gab den pessimistischen tiefen Grundton, die Geistesart die hellen und scharfen Töne des Witzes und Spottes. So war er und so ist er stets geblieben; er ist mit den Jahren wohl zurückhaltender, „zugeknöpfter", wie er zu sagen pflegte, klüger vielleicht, aber kein anderer geworden. Und so verhält es sich ja nach seiner Lehre, die aus seiner Selbstergründung hervorging, mit den menschlichen Charakteren überhaupt.

Mutter und Sohn standen so zu einander, daß im Widerstreit mit dem Naturgesetz ihre wechselseitige Anziehung mit der Größe der Entfernung zunahm; in der nächsten Nähe wirkte nur die Repulsion. Arthur sagte oft zu seiner Mutter: „wir beide sind zwei!" Er sollte ihrem Wunsche gemäß das Gymnasium nicht in Weimar besuchen, sondern in Gotha; er sollte in Weimar nicht bei ihr, sondern außerhalb ihres Hauses wohnen. Als er sich für Weimar entschieden hatte, schrieb sie ihm (den 13. December 1807): „Es ist zu meinem Glücke nothwendig zu wissen, daß du glücklich bist, aber nicht ein Zeuge davon zu sein. Ich habe dir immer gesagt, es wäre sehr schwer mit dir zu leben, und je näher ich dich betrachte, desto mehr scheint diese Schwierigkeit für mich wenigstens zuzunehmen". „Auch dein Mißmuth ist mir drückend und verstimmt meinen heiteren Humor, ohne daß es dir etwas hilft. Sieh, lieber Arthur, du bist nur auf Tage bei mir zum Besuch gewesen, und jedesmal gab es heftige Scenen um nichts und wieder nichts, und jedesmal athmete ich erst frei, wenn du weg warst, weil deine Gegenwart, deine Klagen über unvermeidliche Dinge, deine finsteren Gesichter, deine bizarren Urtheile, die wie Orakelsprüche von dir ausgesprochen werden, ohne daß man etwas dagegen einwenden dürfte, mich drücken, und mehr noch der ewige Kampf in meinem Innern, mit dem ich alles, was ich dagegen einwenden möchte,

gewaltſam niederdrücke, um nur nicht zu neuem Streit Anlaß zu geben.“ „Höre alſo, auf welchem Fuß ich mit dir ſein will. Du biſt in deinem Logis zu Hauſe; in meinem biſt du ein Gaſt, der immer freundlich empfangen wird, ſich aber in keine häusliche Einrichtung miſcht. Um dieſe bekümmerſt du dich gar nicht, ich dulde keine Einrede, weil es mich verdrießlich macht und nichts hilft; an meinen Geſellſchaftstagen kannſt du Abends bei mir eſſen, wenn du dich dabei des leidigen Disputirens, das mich auch verdrießlich macht, wie auch alles Lamentirens über die dumme Welt und das menſchliche Elend enthalten willſt, weil mir das immer eine ſchlechte Nacht und üble Träume macht, und ich gern gut ſchlafe.“

Es giebt kein Bild, das der Frau Schopenhauer ſo ſprechend ähnlich ſein könnte, wie dieſer Brief an ihren Sohn im Augenblick, wo derſelbe in ihre Nähe kommt. Scharf und ſchneidend iſt der Ton, den ſie gegen ihn anſchlägt, es rührt ſich kein Laut mütterlicher Zärtlichkeit und Liebe, jedes Wort ſucht ihn fernzuhalten und abzuwehren, um die Behaglichkeit und Ruhe ihres eigenen Daſeins zu ſichern und ihm gegenüber gleichſam zu ummauern. Jedes Wort beweiſt, daß ſie ihn nicht liebt. Und auf der andern Seite iſt es ſehr erklärlich, daß eine Frau, wie Johanna Schopenhauer, die mit Goethe und Wieland auf freundſchaftlichem Fuße verkehrt, der Fernow ſich geiſtesverwandt fühlt, die von einer Reihe bedeutender Männer ſich umgeben und gefeiert ſieht, die bald auch als Schriftſtellerin Glück macht, nicht geneigt ſein kann, von ihrem Sohne, der das Gymnaſium beſucht, ſich meiſtern und tadeln zu laſſen. Dieſe beiden Perſonen, von Natur einander die nächſten, ſind und bleiben zwei, wie der Sohn ſagte.

Mündig und ſelbſtändig, kehrt er nach Jahren zeitweiliger Trennung im November 1813 für längere Zeit in das mütterliche Haus zurück. Als er der Mutter ſeine Promotionsſchrift „über die vierfache Wurzel“ u. ſ. w. überreichte, hatte ſie für ihn keinen Glückwunſch, ſondern eine Kränkung in Bereitſchaft: „Das iſt wohl etwas für Apotheker!“ Verletzt erwiderte der Sohn: „Man wird meine Schrift noch leſen, wenn von der deinigen kaum mehr ein Exemplar in einer Rumpelkammer zu finden iſt“. Die Mutter replicirte: „Von der deinigen wird noch die ganze Auflage zu haben ſein!“ Ein recht charakteriſtiſcher Wortwechſel zwiſchen Mutter und Sohn, wie zwiſchen zwei litterariſchen Nebenbuhlern! Noch merkwürdiger iſt, daß beide Recht hatten. Es kam

eine Zeit, wo die Werke Arthur Schopenhauers eingestampft und die seiner Mutter gesammelt, neu aufgelegt und viel gelesen wurden; heut zu Tage liegen die Werke der Johanna Schopenhauer in der Rumpelkammer, wo sie für immer bleiben, während die ihres Sohnes in Volksausgaben von Hand zu Hand gehen.

Mehr und mehr verbitterten sich damals die Stimmungen von beiden Seiten und durch beiderseitige Schuld. Daß nach der Schlacht bei Leipzig der Sohn im Stande sein konnte, von dem nationalen Aufschwunge, den Heldenthaten und der Siegesfreude der Deutschen theilnahmlos und spöttisch zu reden, mußte die patriotischen Gefühle der Mutter auf das äußerste empören.

3. Die häuslichen Differenzen.

Seit einiger Zeit lebte in ihrem Hause ein jüngerer ihr befreundeter Mann, den Arthur schon im Mai zu seinem großen Verdruß hier angetroffen hatte: Friedrich Müller aus Altenburg (später durch Adoption „von Gerstenbergk" genannt), Verfasser der „caledonischen Erzählungen" und der Gedichte, die in dem Roman „Gabriele" eingeflochten wurden. Es kam zwischen den beiden Männern sehr bald zu heftigen Auftritten, denen heftige Auftritte zwischen Mutter und Sohn folgten. Am Ende verkehrten diese beiden unter demselben Dache nur noch schriftlich, bis ihm zuletzt die Mutter die Wohnung kündigte und den Absagebrief schrieb.

Er ging und hat seine Mutter, die noch vierundzwanzig Jahre zu leben hatte, nicht wiedergesehen, auch nicht die Schwester, die mit der Mutter vereinigt blieb und, obwohl sie für deren Schwächen nicht blind war, ihre Herzensgüte stets gepriesen hat. Der Sohn hat ihr vorgeworfen, daß sie den Vater nicht geliebt und sein Andenken nicht in Ehren gehalten habe, was mit den Bekenntnissen, welche sie selbst kurz vor ihrem Tode niedergeschrieben hat, nicht wohl übereinstimmt. Um so eifriger war er bestrebt, nachdem der letzte Funken der Pietät für die Mutter erloschen war, dem Vater Altäre des Dankes zu errichten. Wäre es nach dem Vater gegangen, so wäre er ein elender Kaufmann geworden. Da die Mutter ihm half, wurde er ein genialer Denker und Schriftsteller.

Drittes Capitel.

Der dritte Abſchnitt der Jugendgeſchichte. Neue Werke und neue Wanderjahre.

(1814—1820.)

I. Der Dresdener Aufenthalt.

1. Glückliche Jahre.

Unter den deutſchen Städten, die er noch am Schluß jener großen Reiſe geſehen hatte, war ihm Dresden in guter Erinnerung geblieben. Jetzt wählte er dieſen Ort zu einem mehrjährigen Aufenthalte (vom Mai 1814 bis in den September 1818), um hier in voller Muße ſeine Ideen auszuarbeiten, ſyſtematiſch zu ordnen und darzuſtellen. Nach ſeiner eigenen Ausſage war er ſchon während des Jahres 1814 mit den Grundgedanken ins Reine gekommen, aber die Ausführung des Hauptwerkes geſchah erſt in der Zeit vom März 1817 bis in den März 1818. Andere Arbeiten waren dazwiſchengetreten.

Es war eine glückliche, ſchaffensfreudige Zeit, die er hier in Dresden verlebte: voller Ideen und Arbeitsdrang, in frohem Erſtaunen über die Entſtehung und Geburt ſeines Werkes, gehoben von den ſicherſten Hoffnungen künftigen Ruhmes. Er ſah ſeine Schöpfung vor ſich aufſteigen, „wie aus dem Morgennebel eine ſchöne Landſchaft“. Sein Lebensbaum ſtand in voller Blüthe und die Früchte reiften ſchnell. Als er einmal an einem Frühlingsmorgen, mit Blüthen bedeckt, aus dem Zwinger heimkehrte, rief ihm die Hauswirthin zu: „Sie blühen, Herr Doctor!“ „Ja wohl“, erwiderte er, „die Bäume müſſen blühen, wenn ſie Frucht tragen ſollen!“

Im Kreiſe äſthetiſcher und belletriſtiſcher Schriftſteller, die ihn »Jupiter tonans« nannten, da er im Ausdruck ſeiner Affecte zu donnern und zu blitzen verſtand, fand er nach angeſtrengter Geiſtesarbeit geſellige Zerſtreuung; und die Ausflüge, die er in die benachbarten Gegenden unternahm, im Sommer 1816 nach Teplitz, im nächſten Sommer in die ſächſiſche Schweiz, gewährten ihm angenehme Erholung. Unter jenen Dresdener Freunden befand ſich der Kunſtkenner von

Quandt, der bis ans Ende einer seiner treuesten Freunde geblieben und noch zuletzt auch ein enthusiastischer Anhänger seiner Lehre geworden ist.

2. Die Schrift über Farbenlehre und der Briefwechsel mit Goethe.

Das größte Erlebniß seines letzten weimarischen Aufenthaltes war sein persönlicher Verkehr mit Goethe gewesen und der Gewinn, der ihm daraus hervorging, das Studium und die Aneignung der Goetheschen Farbenlehre, welche er jetzt in Dresden mit den wissenschaftlichen Hülfsmitteln, die ihm zu Gebote standen, theoretisch auszubilden und aus einem einzigen Grundgedanken herzuleiten bemüht war. Eine solche Theorie hatte er in den Goetheschen Untersuchungen vermißt. Diesem Mangel abzuhelfen, die Goethesche Farbenlehre im Gegensatz zur Newtonschen zu begründen, war nun die erste seiner Dresdener Aufgaben. Wir haben es hier nicht mit dem Inhalt seiner Farbenlehre, sondern nur mit ihrer biographischen Bedeutung zu thun. Er wollte nachweisen, daß die Farbe von durchaus subjectiver Beschaffenheit sei, in der Theilbarkeit nicht des Lichtes, wie Newton gelehrt hatte, sondern der Thätigkeit unserer Netzhaut bestehe und physiologisch begründet werden müsse, daß die verschiedenen Arten oder Grade des Helldunkels polare Farbengegensätze bilden, aus denen das Weiße sich wiederherstellen lasse, was Goethe im Gegensatze zu Newton unrichtigerweise bestritten und verneint habe.

So entstand im ersten Jahre seines Dresdener Aufenthaltes die Schrift „Ueber das Sehn und die Farben", die er Goethen als Manuscript im Juli 1815 und als Druckschrift den 4. Mai 1816 zugesendet hat[1]; dazwischen fällt ein Briefwechsel, von dem bisher nur die Antworten Goethes bekannt waren, jetzt aber auch die Zuschriften Schopenhauers veröffentlicht sind, die ohne Zweifel zu den besten und interessantesten Briefen gehören, die er überhaupt geschrieben hat.[2] Sie sind nicht blos wegen ihres Themas, sondern noch mehr aus psychologischen Gründen merkwürdig, da sie uns den Briefsteller in einer Lage zeigen, in welcher seine Geduld, ohne die mindeste üble Absicht von Goethes Seite, auf die grausamste Probe gestellt, sein Mißtrauen

[1] Ueber das Sehn und die Farben. Eine Abhandlung von Arthur Schopenhauer. Est enim verum index sui et falsum. Spin. ep. 74. Leipz. 1816. Bei Jak. Friedr. Hartknoch. — [2] Grisebach VI. S. 217—246.

auf das peinlichſte gereizt, ſeine Hoffnungen auf das bitterſte getäuſcht wurden, und er ſich doch bei aller Offenheit und allem Freimuth die höchſte Mäßigung auferlegen mußte und keinen Augenblick vergeſſen durfte, daß es Goethe war, an den er ſchrieb. Er hat es nicht vergeſſen und dieſe recht ſchwere Prüfung in ſeiner Weiſe muſterhaft beſtanden.

Der Brief, der die Zuſendung des Manuſcripts begleitet hat, fehlt. Offenbar hatte Schopenhauer gewünſcht, Goethen von der Richtigkeit ſeiner Theorie zu überzeugen und ſeine Schrift durch ihn oder gemeinſam mit ihm herauszugeben, er wollte als ſein Schüler, als einer „der erſten ſeiner Proſelyten" und der zweite Begründer ſeiner Farbenlehre erſcheinen. Er hatte ſich vorgeſtellt, daß Goethe noch ebenſo lebhaft von der Sache erfüllt ſei, wie damals, als er ſie ihm vortrug; war doch kaum ein Jahr ſeitdem verfloſſen. Aber der Dichter weilte ſchon in einer ganz anderen Region. Als Schopenhauer acht Wochen vergeblich auf Antwort gewartet hatte und ſich endlich nach dem Schickſal ſeiner Schrift erkundigte (3. September 1815), wohnte Goethe auf der Gerbermühle bei Frankfurt und lebte nicht in der Farbenlehre, ſondern bei Suleika und im weſt-öſtlichen Diwan.

Man fühlt in den Ausdrücken Schopenhauers, wie Ungeduld und Mißtrauen ſchmerzhaft erregt und mühſam unterdrückt ſind. Mit einer in Beſcheidenheit verhüllten Ironie ſchreibt er: „Ew. Excellenz haben mich bisher keiner Antwort gewürdigt, welches ich mir hauptſächlich daraus erkläre, daß die mannigfaltigen Umgebungen Ihres öfter veränderten Aufenthaltes, dabei der Umgang mit regierenden, diplomatiſchen und militäriſchen Perſonen Sie zu ſehr beſchäftigt und Ihre Aufmerkſamkeit einnimmt, als daß meine Schrift anders als ſehr unbedeutend dagegen erſcheinen oder zu einem Briefe über dieſelbe Zeit übrig bleiben könnte". „Ich weiß von Ihnen ſelbſt, daß Ihnen das litterariſche Treiben ſtets Nebenſache, das wirkliche Leben Hauptſache geweſen iſt. Bei mir aber iſt es umgekehrt: was ich denke, was ich ſchreibe, das hat für mich Werth und iſt mir wichtig; was ich perſönlich erfahre und was ſich mit mir zuträgt, iſt mir Nebenſache, ja iſt mein Spott." „Mir iſt die Ungewißheit über etwas, das zu dem gehört, was mir allein wichtig iſt, unangenehm und quälend, ja in manchen Augenblicken kann meine Hypochondrie hier Stoff zu den widrigſten und unerhörteſten Grillen finden. Um allem dieſem und der Plage

einer täglich getäuschten Erwartung ein Ende zu machen, — bitte ich Ew. Excellenz, mir meine Schrift nunmehr zurückzuschicken mit oder ohne Bescheid, wie Sie für gut finden: in jedem Fall glaube ich jedoch noch diese Bitte mit Zuversicht hinzufügen zu dürfen, daß sie mir zugleich in zwei lakonischen Phrasen anzeigen, ob außer Ihnen irgend jemand sie gelesen hat oder gar eine Abschrift davon genommen ist."

Goethe vertröstete ihn auf seine Rückkehr nach Weimar, von wo er eingehend antworten werde; die Antwort kam, aber keine eingehende; er hat die Schrift noch fünf Monate behalten und erst den 28. Januar 1816 zurückgeschickt, ohne sie je einem andern gezeigt, aber auch ohne je sich selbst in einem eingehenden, von Schopenhauer inbrünstig ersehnten Urtheile darüber ausgesprochen zu haben. Er fühlte sich theils schon dem Gegenstande selbst, dieser „geliebten und betretenen Region" der Farbenlehre entfremdet und von dem Widerspruch, den er erfahren hatte, ermüdet, theils auch durch die Abweichungen Schopenhauers, wie in Ansehung der Farbenpolarität, der Herstellung des Weißen, der Entstehung des Violetten unangenehm berührt. Es schien ihm, daß der Schüler bereits den Meister spielen wollte, und er hat sich später durch einige Epigramme von bitterem Geschmack dafür gerächt. Es half nichts, daß Schopenhauer jene Differenzen für nebensächlich erklärte und von seiner Farbenlehre sagte, sie verhalte sich zur Goetheschen wie die Frucht zum Baum, wie der Scheitelpunkt zur Pyramide, daß er der treuste und gründlichste Vertheidiger der Goetheschen Farbenlehre gewesen und stets geblieben ist.

Den Vorschlag Goethes, die Schrift seinem Freunde Thomas Seebeck, dem Entdecker der entoptischen Farben, mitzutheilen[1] und ihn zu einem Urtheile aufzufordern, lehnte Schopenhauer sehr entschieden ab, voller Angst und Mißtrauen, daß es ihm mit Seebeck ergehen könne, wie es Goethen in Ansehung seiner Entdeckung der Bildung und Zusammensetzung des Schädels mit Oken gegangen sei. Er wolle über sein Werk „nicht eine Meinung hören, sondern eine Autorität, nicht das Urtheil eines Einzelnen, sondern des Einzigen". Er wußte von Seebeck und dessen Entdeckung der entoptischen Farben so wenig, daß er fragen konnte, ob das Wort nicht „epoptisch" heißen sollte! Daß

[1] Vgl. meine „Erinnerungen an Moritz Seebeck". Anhang: Goethe und Thomas Seebeck. (Heidelberg, Winter 1886.) S. 117—121. Vgl. Goethe an Staatsrath Schultz in Berlin. Br. 19. Juli 1816.

Goethe die Abſicht gehegt, ſeine Schrift durch Seebeck beurtheilen zu laſſen, hatte ihn ſo gereizt, daß er brieflich ſein Schickſal mit dem der Pfarrerstochter von Taubenhain verglich, welche der gnädige Herr mit ſeinem Jäger habe verheirathen wollen!

Der ausführlichſte und geiſtreichſte der Briefe Schopenhauers iſt vom 11. November 1815; er verdient auch deshalb unſer Intereſſe, weil aus ſeinen Ideen bis in die Bilder und die Ausdrucksweiſe hinein die gleichzeitige Entſtehung des Hauptwerks unverkennbar hervorleuchtet. Goethe hatte in dem vorangegangenen Briefe (23. October) geſagt: „Ich verſetze mich in Ihren Standpunkt und da muß ich denn loben und bewundern, wie ein ſelbſtdenkendes Individuum ſich ſo treu und redlich mit jenen Fragen befaßt und das, was gegenſtändlich daran iſt, rein im Auge behält, indem es ſie aus ſeinem Innern, ja aus dem Innern der Menſchheit zu beantworten ſucht.“ Dieſe treffende und wohlthuende Anerkennung beantwortet Schopenhauer mit einer Schilderung ſeiner intellectuellen Perſönlichkeit: „Alles, was von Ihnen kommt, iſt mir ein Heiligthum. Ueberdies enthält Ihr Brief das Lob meiner Arbeit, und Ihr Beifall überwiegt in meiner Schätzung jeden anderen. Beſonders erfreulich aber iſt es mir, daß Sie in dieſem Lobe ſelbſt mit der Ihnen eigenen Divination gerade wieder den rechten Punkt getroffen haben, indem ſie nämlich die Treue und Redlichkeit rühmen, mit der ich gearbeitet habe. Nicht nur was ich in dieſem beſchränkten Felde gethan habe, ſondern alles, was ich in Zukunft zu leiſten zuverſichtlich hoffe, wird einzig und allein dieſer Treue und Redlichkeit zu danken ſein. Denn dieſe Eigenſchaften, die urſprünglich nur das Praktiſche betreffen, ſind bei mir in das Theoretiſche und Intellectuelle übergegangen; ich kann nicht raſten, kann mich nicht zufrieden geben, ſo lange irgend ein Theil eines von mir betrachteten Gegenſtandes noch nicht reine, deutliche Contour zeigt. Jedes Werk hat ſeinen Urſprung in ſeinem einzigen glücklichen Einfall, und dieſer giebt die Wolluſt der Conception: die Geburt aber, die Ausführung iſt wenigſtens bei mir nicht ohne Pein, denn alsdann ſtehe ich vor meinem eigenen Geiſt, wie ein unerbittlicher Richter vor einem Gefangenen, der auf der Folter liegt, und laſſe ihn antworten, bis nichts mehr zu fragen übrig iſt.“ „Der Muth, keine Frage auf dem Herzen zu behalten, iſt es, der den Philoſophen macht. Dieſer muß dem Oedipus des Sophokles gleichen, der Aufklärung über ſein eignes

ſchreckliches Schickſal ſuchend, raſtlos weiter forſcht, ſelbſt wenn er ſchon ahndet, daß ſich aus den Antworten das Entſetzlichſte für ihn ergeben wird. Aber da tragen die meiſten die Jokaſte in ſich, welche den Oedipus um aller Götter willen bittet, nicht weiter zu forſchen, und ſie gaben ihr nach, und darum ſteht es auch mit der Philoſophie noch immer, wie es ſteht."[1]

Nachdem er auf Goethes Zuſtimmung oder wenigſtens gutachtliche Meinung ſieben Monate hindurch vergeblich gehofft hatte, endete die Sache für Schopenhauer mit einer ſehr bitteren Enttäuſchung, die er Goethen gegenüber zwar nicht verhehlt, aber bemeiſtert hat. Vielleicht iſt der Dank und die Ehrfurcht, die Goethen gebühren, nie ſchöner und ſtolzer ausgeſprochen worden, als in den folgenden Worten: „Ew. Excellenz haben es in Ihrer Biographie geſagt", ſchrieb er den 7. Febr. 1816: „»ſo iſt doch immer das Finale, daß der Menſch auf ſich zurückgewieſen wird«". „Auch ich muß jetzt ſchmerzlich ausſeufzen: »ich trete die Kelter allein«." „Nach ſo langer Zeit, ſo vielem Schreiben auch nicht einmal Ihre Meinung, Ihr Urtheil zu erfahren, nichts, gar nichts als ein zögerndes Lob und ein leiſes Verſagen des Beifalls ohne Angabe von Gegengründen: das war mehr als ich fürchten, weniger als ich je hoffen konnte. Indeſſen bleibe es ferne von mir, gegen Sie mir auch nur in Gedanken einen Vorwurf zu erlauben. Denn Sie haben der geſammten Menſchheit, der lebenden und kommenden, ſo Vieles und Großes geleiſtet, daß alle und jeder, an dieſer allgemeinen Schuld der Menſchheit an Sie, mit als Schuldner begriffen ſind, daher kein Einzelner in irgend einer Art je einen Anſpruch an Sie zu machen hat. Aber wahrlich, um mich bei ſolcher Gelegenheit in ſolcher Geſinnung zu finden, mußte man Goethe oder Kant ſein: kein anderer von denen, die mit mir zugleich in die Sonne ſahen."

In Goethes „Tag- und Jahresheften" leſen wir unter 1816: „Dr. Schopenhauer trat als wohlwollender Freund an meine Seite. Wir verhandelten manches übereinſtimmend mit einander, doch ließ ſich zuletzt eine gewiſſe Scheidung nicht vermeiden, wie wenn zwei Freunde, die bisher mit einander gegangen, ſich die Hand geben, der eine jedoch nach Norden, der andere nach Süden will, da ſie denn ſehr ſchnell

[1] Die Vergleichung des Philoſophen mit dem Oedipus hatte auch Schiller dreißig Jahre früher in ſeinen „Philoſophiſchen Briefen" gebraucht. Vgl. meine Schrift „Schiller als Philoſoph". I. Buch. S. 77.

einander aus dem Geſichte kommen". Als er ihn drei Jahre ſpäter (den 19. und 20. Auguſt 1819) zum letztenmal ſah, bemerkte Goethe in den Annalen: „Ein Beſuch Dr. Schopenhauers, eines meiſt verkannten, aber auch ſchwer zu kennenden jungen Mannes, regte mich auf und gedieh zur wechſelſeitigen Belehrung".

3. Die Entſtehung des Hauptwerks.

Schopenhauer pflegte ſein Syſtem gern mit einem Kryſtall zu vergleichen, der ſtrahlenförmig zuſammenſchießt, ſogar mit der hundertthorigen Thebe, deren Eingänge ſämmtlich auf einen und denſelben Mittelpunkt hinweiſen. Gewiſſe Anſchauungen, die ſonſt weit von einander abſtehen, hatten ſich in ihm zu Grundüberzeugungen befeſtigt und allmählich ohne Künſtelei dergeſtalt in ſeinem Kopfe vereinigt, daß ſie zu ſeiner eigenen Ueberraſchung aus einem einzigen Grundgedanken hervorgingen. So entwickelte ſich eine Gedankenkette, „die nie zuvor in eines Menſchen Kopf gekommen war". Schon im Jahre 1813 hatte er das Gefühl, daß er den Embryo eines völlig originellen Syſtemes in ſich trage.

1. Zwei Grundüberzeugungen hatte er den Göttinger Anregungen gemäß aus ſeinen akademiſchen Studien gewonnen: die erſte ſtammte aus Kant, die andere aus Plato. Er hatte die kantiſchen Hauptſchriften gründlich geleſen und ſich angeeignet, insbeſondere die Vernunftkritik, die er aber noch nicht in ihrer urſprünglichen Form, ſondern nur in der zweiten Auflage kannte, worin ſich der Text fünfzig Jahre hindurch (1787—1838) fortgepflanzt hat. Nachdem er dieſes Buch durchdrungen, war ihm zu Muthe, wie dem Blinden nach einer gelungenen Staaroperation. Seitdem ſtand ihm unwiderruflich feſt, daß unſere Sinnenwelt durchaus nichts anderes als Erſcheinung oder Vorſtellung, daß ſie durchaus phänomenal oder ideal ſei. Dieſe Ueberzeugung nannte er ſeine kantiſche oder „idealiſtiſche Grundanſicht". Das Thema derſelben iſt „die Welt als Vorſtellung".

Unſere Sinnenwelt iſt ein Product aus zwei Factoren: ihr Stoff beſteht in unſeren Sinneseindrücken oder Empfindungen und iſt daher „ſenſual", ihre Ordnung in Zeit, Raum und Cauſalität, welche die Formen unſeres Intellects ſind, dieſer aber iſt die Function des Gehirns, alſo „cerebral". Dieſe beiden Beſtandtheile der Sinnenwelt erkannt und geſchieden, Stoff und Form derſelben (Empfindung und

Anschauung) zum ersten mal richtig gesondert zu haben, ist eines der unsterblichen Verdienste Kants, denn vor ihm hat es keiner vermocht.

2. Da nun die abstracten oder allgemeinen Vorstellungen (Begriffe) aus den sinnlichen, diese aber aus den Functionen der Sinnesorgane und des Centralorgans hervorgehen, so folgt, daß unsere gesammte Erkenntniß ein Product unserer leiblichen Organisation, der Intellect also abgeleiteter und secundärer Art ist und keineswegs ein ursprüngliches Wesen. Es ist daher verkehrt und grundfalsch, wenn die Function hypostasirt und unter dem Namen „Seele" eine einfache denkende, mit Vorstellungskräften begabte Substanz fingirt wird, welche die Vorstellungen und Begriffe aus sich, unabhängig vom Leibe, hervorbringen soll. Die Lehre von der Seelensubstanz, d. h. die rationale Psychologie für immer widerlegt zu haben, gehört ebenfalls zu den unvergänglichen Thaten der kantischen Kritik.

Daß der Intellect secundär und die Seele eine Fiction ist, war eine der Grundüberzeugungen, die in Schopenhauer feststanden, bevor er sein Hauptwerk ausführte. Zu der Befestigung dieser Grundansicht hat das Studium der französischen Sensualisten, insbesondere das des französischen Arztes P. J. G. Cabanis in seinem Werke »Rapports du physique et du moral de l'homme« (1802)[1] das meiste beigetragen; dazu kamen das von Schopenhauer oft und hochgepriesene Werk »De l'esprit« von Helvetius (1754), die Schriften Voltaires und die jüngsten Untersuchungen des französischen Physiologen Flourens über das Verhältniß des Intellects zum Gehirn.

3. Wenn aber alles Erkennen ein Product der leiblichen Organisation ist, so sah er sich jetzt vor die Frage gestellt: Woher der Leib und sein Dasein? Daß dieser als eine Gruppirung materieller Atome aufzufassen und lediglich mechanisch und chemisch zu erklären sei, diese scheinbar nächste Erklärungsart, die materialistische, ist ihm stets als die seichteste, vielmehr als gar keine erschienen und er hat sie später, als sie in Flor stand, gern als „die Barbiergesellenphilosophie" bezeichnet.

Die Frage mußte sich ihm generalisiren. Die Leiber sind Körper und sie bilden einen Theil der Körperwelt, der Sinnenwelt, die durch-

[1] Vgl. besonders T. I. Mém. I—III (Mém. II., III: histoire physiologique des sensations). pg. 82—160.

gängig den Charakter der Erſcheinung oder Vorſtellung hat. Was liegt den Erſcheinungen zu Grunde? Was iſt, kantiſch zu reden, „das Ding an ſich?“ das wahrhaft Reale? Dieſe Frage fällt zuſammen mit dem Grundthema aller Metaphyſik, mit dem Räthſel des Daſeins, ſie enthält das Problem, welches Kant in ſeiner Tiefe erfaßt und richtig geſtellt, aber nicht gelöſt, nicht zu Ende gedacht habe, auch keiner nach ihm, ausgenommen Schopenhauer allein.

Was in uns dem Intellect zu Grunde liegt, denſelben macht, hervortreibt und ſteigert, iſt der Wille: dieſer Primat des Willens in uns iſt die unmittelbarſte und gewiſſeſte aller Thatſachen; der Intellect iſt die Function des Gehirns und die Frucht des Willens. Wenn aber unſere Erkenntniß ein organiſches Product iſt, welches im Willen wurzelt, ſo leuchtet mit zwingender Nothwendigkeit ein: daß der Wille nicht blos die Erkenntniß, ſondern auch das Erkenntnißorgan hervorbringt, daß er nicht bloß motivirend, ſondern auch organiſirend verfährt, was er, wie ſich von ſelbſt verſteht, nicht als Willkür oder mit Ueberlegung, ſondern nur als blinder oder bewußtloſer Wille vollbringen und leiſten kann. Unſer Leib iſt demnach eine Willenserſcheinung oder, wie Schopenhauer ſich ausdrückt, eine „Willensobjectivation“; der Leib iſt das unmittelbare, der Intellect das mittelbare (nämlich durch die Organiſation vermittelte und bedingte) Willensproduct. Der Wille zu leben, auf dieſe beſtimmte Art, unter dieſen gewiſſen Bedingungen zu leben und leben zu müſſen: dieſer Wille iſt es, der die Organe geſtaltet, den Lebensbedingungen anpaßt, verändert und durch Abſtammung (Vererbung) und Anpaſſung neue Lebensformen oder Arten hervorruft, wie der franzöſiſche Naturforſcher de la Marck in ſeiner »Zoologie philosophique« (1809) und fünfzig Jahre ſpäter Charles Darwin in ſeinem epochemachenden Werk: „Von der natürlichen Entſtehung der Arten“ dargethan haben. La Marck hat auf die Ausbildung der Lehre Schopenhauers einen bemerkenswerthen Einfluß ausgeübt, wogegen er Darwins Werk, welches er kurz vor ſeinem Tode las, nicht zu würdigen gewußt hat. (Er hat es wohl nur obenhin geleſen oder aus Berichten in den Times kennen gelernt, da er „platten Empirismus“ und eine bloße Variante der Lehre La Marcks darin erblickte.)

4. Wenn nun in jeder Erſcheinung ſich eine beſtimmte Willensart darſtellt oder objectivirt, ſo enthält jede ihr eigenes Thema, ihre

Wesenseigenthümlichkeit, ihr charakteristisches Was (τὸ τί ἐστι): dieses in reiner begierdeloser Anschauung vorzustellen und abzubilden, ist die Sache des Genies, der Kunst und des Künstlers. Die Wesenseigenthümlichkeit der Erscheinung als Gegenstand der künstlerischen Anschauung nennt Schopenhauer „die platonische Idee". Hier greift die platonische Grundansicht, die zweite jener beiden oben erwähnten Grundüberzeugungen, in seine Lehre ein: auf der idealistischen beruht seine Erkenntnißlehre, auf der platonischen seine Aesthetik und Kunstlehre.

5. Aus der secundären Beschaffenheit des Intellects und der primären des Willens ergiebt sich nun diejenige Folgerung, welche das System erst zu einem Ganzen macht und zusammenschließt. Wenn der Wille unabhängig ist vom Intellect, so ist er auch unabhängig von Zeit, Raum und Causalität, als welche die Formen des Intellects sind; so ist er auch unabhängig von aller Vielheit und Mannigfaltigkeit, als welche nur in Zeit und Raum sein können: demnach hat der Wille, der allen Erscheinungen zu Grunde liegt, dieselben trägt und bewirkt, den Charakter der All-Einheit. Was unser eigenstes innerstes Selbst ausmacht, ist auch das innerste Selbst in in jeder anderen Erscheinung, ist die alles durchdringende Urkraft, das Wesen der Welt, das All-Eine, Ἓν καὶ πᾶν. Jetzt heißt das Thema: „Die Welt als Wille". Die Ausführung desselben ist nicht Erscheinungs- und Erkenntnißlehre, sondern Wesens- oder Principienlehre, d. h. Metaphysik.

6. Die Erkenntniß aber, daß wir nicht, wie es den Anschein hat, getrennte Individuen, deren jedes für sich besteht, sondern in Wahrheit ein einziges Wesen sind, bricht den Einzelwillen, den Egoismus, die Selbstsucht, mit einem Worte die Bejahung des Willens zum Leben, und hat die Verneinung desselben zu ihrer Folge, die Selbstverleugnung, die völlige Weltentsagung: mit einem Worte diejenige Umwandlung des Charakters, welche das Wesen aller echten Moral und Religion ausmacht. Erst dadurch kommt das Heil und die Heiligkeit in die Welt. Vorher herrschen in ihr Unheil und Uebel. Hier ist die Stelle, die in der Lehre Schopenhauers den Pessimismus begründet. Die Erkenntniß des Guten gründet sich auf die des Wahren: die Ethik auf die Metaphysik.

7. Die pantheistische Lehre von dem All-Einen und dessen Entfaltung in der Welt und dem Stufengange der Dinge ist uralten Stammes:

es iſt die altindiſche Lehre vom Brahma (Brahm) als dem Urſein, welches identiſch iſt mit der Weltſeele (Âtman) und unſerem eigenen innerſten Weſen. In dieſer Lehre beſteht die Religionsphiloſophie des Brahmanismus, die Vedântaphiloſophie, enthalten in den Upaniſchaden, den theoſophiſchen Abhandlungen in den vier Theilen des Veda: die Einheitslehre iſt ihr Kern und Geheimniß, der auserleſenſte Inhalt der Upaniſchaden. Als ſolcher findet ſich die Einheitslehre dargeſtellt in dem „Oupnek'hat", welches ein perſiſcher Fürſt, der nach Indien gekommen war, um die heiligen Bücher kennen zu lernen, im Jahre 1640 unſerer Zeitrechnung aus dem Sanſkrit in ſeine Sprache überſetzen ließ. Aus dem Perſiſchen hat der franzöſiſche Sprach- und Alterthumsforſcher Anquetil du Perron, der Ueberſetzer des Zenda Veſta, jenes Werk ins Lateiniſche übertragen, in den unheilvollen Zeiten des Terrorismus, unter Entbehrungen aller Art, ſich zum Troſt und zur Erbauung. Die beiden Quartanten erſchienen in den beiden erſten Jahren unſeres Jahrhunderts.[1]

Dieſes Werk hat Schopenhauer, der ſchon in Weimar zum Studium des indiſchen Alterthums angeregt war, in Dresden ſtudirt, er iſt tief davon ergriffen und in dem pantheiſtiſchen Charakter ſeiner Willenslehre beſtärkt worden. Als er ſpäter in den Beſitz des ſeltenen Werkes gelangt war, hat er es ſtets auf ſeinem Tiſche aufgeſchlagen gehabt, täglich darin geleſen und oft geſagt, daß es ſein Troſt im Leben geweſen ſei und im Sterben ſein werde.

8. Aus dem Brahmanismus und im Gegenſatze zu ihm, unabhängig von aller vediſchen Gelehrſamkeit und Philoſophie, entſprang der Buddhismus, die Religion des Buddha, d. i. des Erweckten oder Wiſſenden, „des Allerherrlichſt Vollendeten", wie ſeine Gläubigen ſagen: es iſt der Glaube, daß in der Welt das Unheil herrſche und im Daſein wurzle, daß es eine Erlöſung von der Qual des

[1] Der volle Titel lautet: Oupnek'hat (id est secretum tegendum): opus ipsa in India rarissimum, continens antiquam et arcanam seu theologicam et philosophicam doctrinam, e quatuor sacris Indorum libris Rak Beid, Djedir Beid, Sam Beid, Athrban Beid, excerptam; ad verbum e persico idiomate, sanskreticis vocabulis intermixto, in Latinum conversum, dissertationibus et annotationibus difficiliora explanantibus illustratam: studio et opera Anquetil du Perron. Tom I et II. Argentorati 1801—1802. Das aus dem Werke ſelbſt entlehnte Motto heißt: Quisquis Deum intelligit, Deus fit. — In das Deutſche übertragen von Franz Miſchel Dr. med. (Dresden 1882).

Daseins, von dem rastlosen Wechsel der Geburten und Wiedergeburten gebe und zwar eine Erlösung für alle, daß dieselbe einzig und allein in der völligen Abwendung von der Welt, in der völligen Verneinung des Willens zum Leben, in der vollkommensten Selbstverleugnung mit allen ihren Tugenden bestehe, daß nur auf diesem Wege aus der Welt des Verlangens und der Gelüste in die des Nichts und der Stille, aus dem Sansara in das Nirwana gelangt werde. Der Stifter dieser Religion, nach der Legende ein Königssohn, in Wahrheit der Sprößling eines aristokratischen Geschlechts (Çakja), heißt als der Einsiedler dieses Geschlechts „Çakja muni", als Büßer und Asket „Gautama", als der Wissende und siegreich Vollendete „Buddha". Aus seinen Schülern ist eine Gemeinde, aus dieser mit der Zeit eine Kirche, eine Hierarchie, eine Weltreligion, die der ostasiatischen Völker geworden, die heute den dritten Theil der Menschheit zu ihren Bekennern zählt.

In seiner pantheistischen Lehre von dem Einen, welches in allem lebt (Brahm = Âtman), ist Schopenhauer völlig einverstanden mit der Vedântaphilosophie und dem Oupnek'hat. In seiner pessimistischen, darum auch atheistischen Weltansicht, in dem Wege wie in dem Ziel der Erlösung stimmt er mit dem Buddhismus überein und fühlt sich in seiner Lehre wesentlich dadurch bestärkt, daß er die zahlreichste der Weltreligionen für sich hat.

Der eine Grundgedanke aber, in welchem die Ideen Schopenhauers als in ihrem Centrum zusammentreffen, läßt sich in kürzester Fassung so aussprechen: Das Thema der Welt ist „die Selbsterkenntniß des Willens". Dieser Grundgedanke theilt sich in zwei Hälften: „Die Welt als Vorstellung" und „Die Welt als Wille". Daher nennt sich das Ganze: „Die Welt als Wille und Vorstellung". Jedes der beiden Grundthemata theilt sich wiederum in zwei Betrachtungen: daher sich das Ganze in vier Bücher gliedert: „1) Der Welt als Vorstellung erste Betrachtung: die Vorstellung, unterworfen dem Satze vom Grunde: das Object der Erfahrung und Wissenschaft. 2) Der Welt als Wille erste Betrachtung: die Objectivation des Willens. 3) Der Welt als Vorstellung zweite Betrachtung: die Vorstellung, unabhängig vom Satz vom Grunde: Die platonische Idee: das Object der Kunst. 4. Der Welt als Wille zweite Betrachtung: bei erreichter Selbsterkenntniß, Bejahung und Verneinung des Willens

zum Leben". — Dieſe vier Bücher laſſen ſich auch bezeichnen als Dianoiologie (Erkenntnißlehre), Metaphyſik, Aeſthetik und Ethik.

Das erſte Buch gründet ſich auf die Kritik der reinen Vernunft, die Schopenhauer, wie ſchon erwähnt, damals nur in der zweiten Auflage kannte. Hier aber hatte er eine Reihe Mängel und Fehler gefunden, die dargelegt und berichtigt werden mußten, um die idealiſtiſche Grundanſicht in ihrer vollen und folgerichtigen Geltung feſtzuſtellen. Dies geſchah in ſeiner „Kritik der kantiſchen Philoſophie", die er als „Anhang" dem Syſtem hinzufügte. So entſtand ſein Hauptwerk.

Alle bisherigen Schriften greifen in einander und bilden eine zuſammenhängende Gruppe. Die Abhandlung „über die vierfache Wurzel des Satzes vom Grunde" dient zur Einleitung in das Ganze, das ſich ohne dieſelbe nicht verſtehen läßt; die Schrift „über das Sehn und die Farben" gehört in das erſte Capitel des erſten Buchs und darf nicht ſo abgeſondert genommen werden, wie der Verfaſſer ſpäter gewollt hat; der Anhang bezieht ſich auf das erſte Buch in ſeinem ganzen Umfange. So hat Schopenhauer ſelbſt in ſeiner Vorrede (Auguſt 1818) den Zuſammenhang jener Schriften beſtimmt.

Die kantiſche Philoſophie bezeichnet er in eben dieſer Vorrede als die wichtigſte Erſcheinung ſeit zwei Jahrtauſenden; ihre Wirkung auf den menſchlichen Geiſt und deſſen Weltanſicht vergleicht er der Staaroperation eines Blinden, ſein Werk verhalte ſich zu dem kantiſchen, wie die Staarbrille zu der Staaroperation. Um ſeine Lehre zu verſtehen, müſſe man ſeine beiden erſten Schriften geleſen, die Hauptwerke Kants ſtudirt, womöglich auch „die Schule des göttlichen Plato" kennen gelernt und die Wohlthaten der Vedas empfangen haben. Er vermuthe, daß die Sanſkritlitteratur ſich zum neunzehnten Jahrhundert verhalten werde, wie die griechiſche zum ſechszehnten, eine Vorherſagung, welche in dieſem Umfange ſich weder erfüllt hat noch erfüllen konnte. Seine Vorrede ſchloß mit den Worten: „Das Leben iſt kurz und die Wahrheit wirkt ferne und lebt lange: ſagen wir die Wahrheit".

Wo die Vorrede in die ironiſche Tonart fällt, indem ſie den Leſern, die das Buch nicht zu verſtehen im Stande ſind, andere Arten der Verwendung empfiehlt, da ſpürt man den Einfluß der Lectüre Tiecks und iſt an den Traum des Diplomaten in „des Lebens Ueberfluß" erinnert.

Schon den 28. März 1818 hatte Schopenhauer dem Buchhändler Arnold Brockhaus, der kurz vorher von Altenburg nach Leipzig übergesiedelt war, den Verlag seines Werkes angetragen, das er als eine im höchsten Grade zusammenhängende Gedankenreihe kennzeichnete, die bisher noch nie in irgend eines Menschen Kopf gekommen sei, fern von dem hochtönenden, leeren, sinnlosen Wortschwall der neueren philosophischen Schule. Die Bedingungen, nach welchen das Buch in einem Umfange von vierzig Bogen in achthundert Exemplaren zur Michaelismesse erscheinen und der Verfasser einen Dukaten für den Bogen erhalten sollte, wurden ohne weiteres angenommen, da der Verleger von befreundeter Seite schon auf das Werk aufmerksam gemacht und günstig gestimmt war. Als aber in der Druckerei zu Altenburg Hemmungen eintraten, an denen der Verleger nicht die mindeste Schuld trug, wurde Schopenhauer nach seiner gewohnten Art von Ungeduld, Mißtrauen und Argwohn dergestalt überwältigt, daß er die ehrenrührigsten Briefe an Brockhaus schrieb, bis dieser zuletzt allen Verkehr mit ihm abbrach und sich die weitere Correspondenz verbat (24. September). Den letzten Druckbogen erhielt der Verfasser den 12. December, als er nicht mehr in Dresden war. Das Werk erschien mit der Jahreszahl 1819.[1]

Noch ehe er die Vorrede geschrieben hatte, kündigte er Goethen in dem letzten seiner Briefe (den 23. Juni 1818) sein Werk an und nannte den Titel, den außer ihm selbst und dem Verleger noch kein Mensch wisse. „Nach mehr als vierjähriger Arbeit hier in Dresden habe ich das Tagewerk meiner Hände vollbracht und so vor's Erste das Aechzen und Krächzen abgethan." „Mein Werk ist die Frucht nicht nur meines hiesigen Aufenthalts, sondern gewissermaßen meines Lebens, denn ich glaube nicht, daß ich je etwas Besseres oder Gehaltvolleres zu Stande bringen werde und bin der Meinung, daß Helvetius Recht hat zu sagen, daß bis zum 30sten, höchstens 35sten Jahre im Menschen durch den Eindruck der Welt alle Gedanken erregt sind, deren er fähig ist, und alles, was er später liefert, immer nur die Entwicklung jener Gedanken

[1] Friedr. Arnold Brockhaus. Von Ed. Brockhaus. Bd. II. S. 348—364. — Der Titel lautet: Die Welt als Wille und Vorstellung: Vier Bücher nebst einem Anhange, der die Kritik der kantischen Philosophie enthält. Von Arthur Schopenhauer. „Ob nicht Natur zuletzt sich doch ergründe?" Goethe. (Leipzig. F. A. Brockhaus. 1819.) — Das Werk, welches mehr als 45 Bogen (725 Seiten) betrug, war in 750 Exemplaren gedruckt worden, von denen nach Ablauf des ersten Jahres noch keine hundert verkauft waren.

ist." „Ich kann nach unsern einstigen philosophischen Dialogen nicht umhin, mir viel Hoffnung auf Ihren Beifall zu machen, falls Sie noch die Geduld haben, sich in einen fremden Gedankengang hineinzulesen." „Meinen Weg über Weimar zu nehmen", schrieb er in demselben Briefe, „verhindern bekannte Mißverhältnisse, so gern ich auch meine Schwester sähe, die ein außerordentliches Mädchen geworden sein muß, wie ich nach ihren Briefen urtheile und nach ausgeschnittenen Figuren mit poetischem Text, welche mir Graf Pückler mit Ekstase vorzeigte. Der ist übrigens ein geistreicher Mensch, und ich freue mich ihn in Rom wiederzufinden."

II. Die italienische Reise.

1. Venedig und Rom.

Seit dem Wechsel der Laufbahn waren elf Jahre verflossen. Jetzt war das Ziel erreicht und die Aufgabe seines Lebens in der Hauptsache gelöst. Seines Werkes froh, seines Ruhmes gewiß und einer längeren Erholung bedürftig, verließ Schopenhauer Dresden im September 1818 und eilte in das gelobte Land Italien, für dessen Sprache und Litteratur sein Interesse schon durch Fernow lebhaft erregt war. Bei seiner außerordentlichen Sprachbegabung ist es ihm während eines Aufenthaltes von nur acht Monaten gelungen, sich die italienische Sprache sogar in einigen ihrer Mundarten anzueignen.

Die Reise ging über Wien und Triest nach Venedig, von dort über Bologna und Florenz nach Rom, dann nach Neapel und Bajä, Pompeji und Herkulanum, und führte ihn bis Pästum, wo er „mit Ehrfurcht die Tempel erblickte, die vielleicht Plato betreten habe". Die Hälfte seines italienischen Aufenthaltes verwendete er auf Rom, wo er vier Monate blieb (von Mitte November 1818 bis in den März 1819), ohne sich heimisch zu fühlen. Das moderne Rom und die damaligen Künstlerkreise neuchristlicher und deutschthümelnder Art stießen ihn ab und waren gar nicht geneigt, den »Jupiter tonans« humoristisch gelten zu lassen, wie die Dresdener Schöngeister. Bald circulirten schlimme Gerüchte über seine Impietät gegen die Mutter, seinen Unpatriotismus und seinen Unglauben.

Dagegen war sein Aufenthalt in Venedig, wo er im Herbst 1818 und im Mai des folgenden Jahres verweilte, voll zauberischer Eindrücke, er hat in dieser märchenhaften Stadt einen Liebestraum ge-

nossen, der in seinem Leben wohl nicht der erste, auch nicht der letzte, aber vielleicht der glücklichste und erinnerungsreichste gewesen ist. Seine Schwester war von der weichen Stimmung überrascht, in welcher seine Briefe von dem geliebten Venedig und seinen dortigen Erlebnissen redeten, sie hatte ihm so leidenschaftliche Gefühle gar nicht zugetraut. Nach seiner Schilderung war die Geliebte reich und von Stande, auch bereit ihm zu folgen, so daß einer Heirath nichts im Wege stand als sein Widerwille gegen die Ehe.

2. Lord Byron.

Während Schopenhauer sich zweimal längere Zeit in Venedig aufhielt, lebte hier Lord Byron, der im Mai 1818 wiederum nach Venedig gekommen war und im Landhause La Mira, dann im Palast Mocenigo mit venetianischen Frauen niederen Standes ein tolles Leben führte, bis er im April 1819 die Gräfin Teresa Guiccioli kennen lernte und die Liebe zu ihr dem wüsten Treiben ein Ende machte. Seine jüngsten Dichtungen waren Child Harold, der Gefangene von Chillon, und Manfred.

Schopenhauer hatte beim Antritt seiner Reise von Goethe eine Empfehlungskarte an Byron erhalten. Man weiß, welche hohe Verehrung beide Dichter für einander, welche schwärmerische Bewunderung Goethes Schwiegertochter Ottilie für Byron hegte; diese Bewunderung wurde von ihrer vertrautesten Freundin Adele Schopenhauer getheilt, die nun mit großer Spannung den Nachrichten des Bruders entgegensah, aber zu ihrem Befremden aus seinen Briefen nichts über Byron erfuhr.

Als er eines Tages auf dem Lido mit seiner Freundin spazieren ging, jagte plötzlich ein Reiter im Galop an ihnen vorüber. »Ecco il poeta inglese!« rief die Freundin aus und konnte den Eindruck Byrons nicht mehr vergessen. Dadurch wurde die Eifersucht Schopenhauers dergestalt erregt, daß er die Bekanntschaft dieses großen und interessanten Dichters vermied, was er in späteren Jahren außerordentlich bereut hat. So hat er jene Begegnung einem jüngeren Freunde, dem Musiker R. v. Hornstein, erzählt und hinzugefügt, daß damals die drei größten Pessimisten der Welt zugleich in Italien gewesen seien: Byron, Leopardi und er selbst.[1]

[1] Grisebach VI. S. 191 ff. Robert von Hornstein: „Meine Erinnerungen an Schopenhauer" (Neue freie Presse, den 21.—22. November 1883).

III. Die Unglücksbotſchaft.

1. Kampf und Sieg.

Schopenhauer hatte Venedig verlaſſen und war ſchon in Mailand angelangt, als ihn im Juni 1819 hier ein Brief ſeiner Schweſter mit einer ſchweren Unglücksbotſchaft ereilte. Das Danziger Handlungshaus, dem die Mutter faſt das ganze Vermögen der Tochter und den Reſt des ihrigen, Arthur über den dritten Theil des ſeinigen zu hohen Zinſen anvertraut hatten, war zuſammengebrochen. Jetzt war es Zeit nach Hauſe zu eilen und zu retten, was zu retten war. Als er im Auguſt nach Weimar kam, wo er Goethen zum letzten mal ſah und beſuchte, waren Mutter und Schweſter in Danzig. Er hatte der letzteren gleich nach dem Empfange der Nachricht geantwortet, daß er bereit wäre, das Wenige, das ihm verblieben, mit den Seinigen zu theilen (Juli 1819).

Jenes angeſehene Handlungshaus wollte ſich mit den Gläubigern auseinanderſetzen und eine Zahlung von 30% leiſten unter der Bedingung, daß alle ohne Ausnahme den Vergleich eingingen; im andern Falle ſtand zu fürchten, daß ſich das Haus völlig bankerott erklärte und keiner etwas bekam, womit der ökonomiſche Ruin der Mutter und Schweſter Schopenhauers beſiegelt war.

Er ſelbſt bot der Gefahr Trotz und weigerte ſich, den Vergleich anzunehmen; er wollte für ſeine Perſon das Abkommen weder hindern noch daran theilnehmen, ſondern den Gang der Dinge abwarten und ſeine drei Solawechſel, die eine Forderung von 8000 Thalern (zu 6% verzinslich) repräſentirten, in der Hand behalten, um damit vorläufig, wie man im Kartenſpiele ſagt, „zu paſſen“. Er rechnete, daß der Accord ohne ihn zu Stande kommen und nach Wiederaufrichtung der Firma das Haus ihm die Schuld bezahlen werde und müſſe. Die Rechnung erwies ſich als richtig. Sobald der erwartete Zeitpunkt eingetreten war, half den Danziger Herren kein Bitten und Sträuben, keine Verſprechungen und keine Einladungen; er präſentirte einen Wechſel nach dem andern und beſtand auf ſeiner Forderung bei Heller und Pfennig, nicht ohne heimliche Angſt, um ſo mehr mit offenem Hohn und Spott in einer Reihe ſehr grober, witziger und amüſanter Briefe. „Sollten Sie“, ſchrieb er den 1. Mai 1821, „doch noch Zahlungsunfähigkeit vorſchützen wollen, ſo werde ich Ihnen das

Gegentheil beweisen durch die famose Schlußart, welche der große Kant in die Philosophie eingeführt, um damit die moralische Freiheit des Menschen zu beweisen, nämlich den Schluß vom Sollen aufs Können. Das heißt: zahlen Sie nicht gutwillig, so wird der Wechsel eingeklagt. Sie sehen, daß man wohl ein Philosoph sein kann, ohne deshalb ein Narr zu sein."[1]

Er siegte vollständig. Binnen zehn Monaten wurden seine Wechsel mit 9400 Thalern eingelöst. Freilich hat er einige Jahre später diese Summe großentheils wieder verloren, da er sie auf den Rath eines Freundes in mexikanischen Scheinwerthen anlegte, ein Verlust, den er bis an das Ende seines Lebens gespürt hat. Doch ist es ihm gelungen, durch weise Sparsamkeit ohne alle Kargheit und durch kluge finanzielle Maßregeln seine Mittel so gut zu verwalten, daß sich im Lauf der Jahre seine Einkünfte verdoppelt haben.

2. Das Zerwürfniß der Geschwister.

Eine sehr traurige Folge jenes ökonomischen Unglücks war ein Bruch mit der Schwester, der über zehn Jahre gewährt hat. Adele Schopenhauer stand zwischen der Mutter und dem Bruder, dem sie mit zärtlicher Liebe zugethan, auch in mancher Hinsicht geistesverwandt war, aber ihre Lebensanschauungen liefen einander zuwider. Daß man von ihm als einem Gottes- und Menschenverächter sprach, empfand sie höchst schmerzlich; sie theilte weder seine unpatriotische Gesinnung, denn sie liebte ihr Vaterland, noch weniger seinen Unglauben und seine Misanthropie, obwohl sie über manche Scheinwerthe der kirchlichen Religion und des geselligen Weltverkehrs keineswegs verblendet war. Wenn sie sein Werk las und auf Stellen traf, die ihren Gefühlen und Ansichten völlig widerstritten, so legte sie das Buch weg, „aus Feigheit", wie sie ihm schrieb, denn sie scheue den Schmerz der Verschiedenheit. Voller Freude theilte sie ihm mit, daß Goethe sein Buch lese und lobe, daß er es eifrig und gründlich lesen wolle, auch gewisse Stellen, die ihm besonders wohlgefallen, angestrichen habe[2]; neuerdings aber sei er unterbrochen und auf das Gebiet der Politik abgelenkt

[1] Vgl. Gwinner S. 205—220. — [2] Auf dem „beiliegenden" Zettel stand: „pag. 320. 321. — 440. 441. Goethe". Die beiden Stellen sind aus dem 3. und 4. Buch; die erste betrifft die Anticipation der Schönheit und des Ideals vermöge der genialen Anschauung des Künstlers, die zweite die Lehre vom erworbenen Charakter. Grisebach VI. S. 191.

worden, denn die Ermordung Kotzebues habe ihn bis ins Innerſte erſchreckt und empört. Adele Schopenhauer war, wie ſchon erwähnt, im Goetheſchen Hauſe einheimiſch und Ottilie von Goethe, die Tochter und Frau des Hauſes, ihre geliebteſte Freundin.

Nun drängte ſich die Danziger Kataſtrophe zwiſchen die Geſchwiſter. Adele bemühte ſich vergeblich, den Bruder zur Nachgiebigkeit zu bewegen; er beharrte auf ſeinem Entſchluß, und der Erfolg hat ihm Recht gegeben, aber ihre Bitten hatten zuletzt ſeinen Argwohn erregt und ihn glauben machen, daß man ihr aus Ländereien, die nicht zur Concursmaſſe gehörten, größere Deckungen verſprochen habe, wenn ſie dazu helfe, den Vergleich zu Stande zu bringen; er hat dieſen Verdacht nicht blos gehegt, ſondern auch merken laſſen und dadurch die Gefühle der Schweſter ſchwer verletzt. Ihr Brief vom 22. November 1819 ſchloß mit den Worten: „Ich bin ſo wund, gedrückt und habe ſo verſchiedene ſchmerzliche Losreißungen mit mir ſelbſt in der Stille abzumachen, daß ich nichts weiter ertragen kann. Argwohn hat noch nie zu dem gehört, was ich erduldet; auch die leiſeſte Andeutung tritt ſcheidend zwiſchen uns. Ich habe deine Feſtigkeit, aber auch deinen Stolz, das vergiß nicht". Er muß in ſeiner Antwort von dem drohenden Vermögensverluſt wohl in Ausdrücken der Verzweiflung geſprochen haben, denn ſie ſchließt ihren nächſten Brief (den 9. December 1819) mit den Worten: „Endlich bleibt noch zu bemerken, daß ich als Mann mich nicht einmal vom Stuhl, viel weniger von einer Brücke ſtürzte, weil ich kein Geld hätte. Adio, es gehe dir gut, beſſer als mir!"

Die Jugendgeſchichte Schopenhauers endet mit ſeinen Familienzerwürfniſſen: im Beginn ihres letzten Abſchnittes war der Bruch mit der Mutter erfolgt, am Schluſſe desſelben erfolgte der Bruch mit der Schweſter. Das waren keine guten Vorzeichen für die nächſte Lebensperiode, nach deren Ablauf es wieder zu einigen Annäherungen kam, die von ihm ausgingen.

Viertes Capitel.

Die Berliner Periode und die letzten Wanderjahre.

(1820—1831.)

I. Die akademische Lehrthätigkeit.

1. Die Habilitation und die Vorlesungen.

Von der Unfestigkeit des ererbten Geldbesitzes zu augenscheinlich überzeugt, suchte Schopenhauer gleich nach seiner Heimkehr sich eine erwerbsfähige Laufbahn zu gründen, die natürlich keine andere als die der akademischen Lehrthätigkeit sein konnte. Ueber den Ort der Habilitation erbat er sich von Blumenbach in Göttingen und von Lichtenstein in Berlin briefliche Rathschläge und wählte, nachdem er sie empfangen hatte, Berlin, wo Hegel seit dem Herbst 1818 mit großem Erfolge lehrte, und durch Solgers kürzlich erfolgten Tod eine Professur der Philosophie erledigt war.

In einem an die philosophische Facultät gerichteten Schreiben, das er in Dresden am letzten Tage des Jahres 1819 abgefaßt hatte, bewarb er sich um die venia legendi; unter Böckhs Dekanat hat er vor versammelter Facultät den 23. März 1820 seine Probevorlesung über die vier Arten des Grundes gehalten und in dem nachfolgenden Colloquium mit Hegel disputirt, wobei dieser (nach einer mündlichen und späteren Ueberlieferung Schopenhauers) sich eine Blöße gegeben haben soll, indem er die „animalischen" Functionen und Ursachen von den „organischen" nicht richtig zu unterscheiden gewußt habe. In seiner öffentlichen Probevorlesung brauchte er zur Bezeichnung der drei berühmten nachkantischen Philosophen den Ausdruck „Sophisten".

Vierundzwanzig Semester hindurch hat Schopenhauer der Berliner Universität als Privatdocent der Philosophie dem Namen nach angehört, aber nur während eines einzigen Semesters gelesen, nicht einmal während des ganzen. Im Frühjahr 1820 begann seine Lehrthätigkeit: er las „über die Lehre vom Wesen der Welt und vom menschlichen Geist", fünfmal wöchentlich in der Stunde von 5—6 und schloß noch vor dem Ende des Semesters. In allen folgenden Semestern, ausgenommen die Zeit seiner Abwesenheit von Berlin, hat er immer wieder

angekündigt, daß er „über die Grundlegung der Philoſophie oder die Erkenntnißtheorie mit Einſchluß der Logik“ dreimal wöchentlich in der Stunde von 12—1 leſen werde, aber es iſt niemals geſchehen. Sein Biograph berichtet von Anmeldebogen aus verſchiedenen Semeſtern: auf dem einen hätten die Namen dreier Mediciner, auf einem andern (Winter 1828/29) die eines Stallmeiſters, eines Zahnarztes und eines Wechſelmaklers geſtanden.[1] Die angekündigte Stunde war dieſelbe, in welcher Hegel vor einer großen Zuhörerſchaft las, die mit jedem Semeſter an Zahl und Eifer zunahm.

Warum er mit ſeiner Lehrthätigkeit ein ſo augenfälliges und ſelbſtverſchuldetes Fiasko gemacht hat, iſt eine wohl aufzuwerfende Frage. Ich ſuche den Grund weder in der Wahl der Stunde noch in dem privaten Charakter der Vorleſung, am wenigſten in einem perſönlichen Mangel an Lehrgabe, ſondern hauptſächlich darin, daß er nicht über die herkömmlichen Fächer der Philoſophie leſen, ſondern ſein eignes Syſtem vortragen wollte, ſo weit daſſelbe ausgebildet und feſtgeſtellt war. Aus der Art der Ankündigung, wie aus den nachgelaſſenen Aufzeichnungen der Vorträge erhellt, daß er ſein Werk zum Leitfaden derſelben nahm. Nun aber war „Die Welt als Wille und Vorſtellung“ lange nicht ſo groß als ein Semeſter, wenn nämlich ein ganzes Semeſter hindurch fünf oder auch nur drei Stunden wöchentlich darüber geleſen werden ſoll. Ich möchte glauben, daß Schopenhauer mit ſeinem Lehrſtoff früher fertig war, als das Semeſter, und dann für immer genug hatte. Das Mißverhältniß zwiſchen dem Umfange ſeiner Lehre und dem eines akademiſchen Semeſters auszugleichen, ſcheint er entweder nicht vermocht oder nicht gewollt zu haben. Warum ſollte er es mit ſeiner mündlichen Lehre anders gehalten haben als mit ſeiner ſchriftlichen? Noch kurz vor ſeinem Tode hat er in dem Entwurf einer Vorrede zu einer Geſammtausgabe ſeiner Werke erklärt: „ich habe ſtets nur dann geſchrieben, wenn ich etwas zu ſagen hatte. Wenn dieſer Grundſatz allgemein würde, dürften die Litteraturen ſehr zuſammenſchrumpfen“. Nicht auch die Vorleſungen?

2. Die Händel mit Beneke.

Gleichzeitig mit oder unmittelbar nach ihm habilitirte ſich der junge Philoſoph Ed. Beneke, der nachmals durch ſeinen Standpunkt, ſeine

[1] Gwinner S. 294.

Schriften und Schicksale die Aufmerksamkeit vieler erregt hat; er besuchte die Vorlesung seines zehn Jahre älteren Collegen und schrieb über dessen Werk eine ausführliche Recension in die jenaische Litteraturzeitung, wobei er sich die tadelnswerthe Freiheit nahm, in der Darstellung der Lehre Sätze, die keineswegs der wörtliche Ausdruck des Verfassers waren, mit Anführungszeichen zu versehen.[1] Dieser, der mit vollem Rechte auf seine eigene Ausdrucksweise das größte Gewicht legte und über ein solches Verfahren höchst entrüstet war, witterte, worin er ganz Unrecht hatte, dahinter die bösen Absichten eines neidischen Nebenbuhlers und schrieb sogleich an Eichstädt, den Redacteur der Litteraturzeitung, einen so groben und beleidigenden Brief, daß er denselben zurückerhielt. Der Verfasser der Recension hieß darin „Ihr nobler Recensentenjunge". Nun ließ er auf eigene Kosten im Intelligenzblatt der Zeitung eine Gegenerklärung „Nothwendige Rüge erlogener Citate" drucken, worin er das oben erwähnte Verfahren als „empörende Verfälschungen und verleumderische Lügen" bezeichnete (Februar 1821).

An eine Fälschung im schlimmen Sinne war nicht zu denken. Die Recension war durchaus in dem ruhigen und anständigen Tone einer objectiven Besprechung gehalten. Gleich im Eingange wurde gesagt: „Das vorliegende Buch zeigt einen so großen philosophischen Scharfblick, einen solchen Reichthum geistvoller Gedanken, eine so seltene Gabe deutlicher und anschaulicher Darstellung; es enthält in der Widerlegung fremder und in der Aufstellung eigener Ansichten so viele helle und erhellende Bemerkungen über alle Theile der Philosophie, daß (Rec. muß auch diesen Panegyrikus elegisch schließen) wir die fast grenzenlose, fast an Wahnsinn streifende Verirrungen, zu welchen den Verfasser die folgerechte Durchführung weniger falscher Sätze geführt hat, nicht genug beklagen können". Die Aesthetik wurde als der vorzüglichste Theil hervorgehoben, der einen großen Reichthum tiefer und geistreicher Bemerkungen über einzelne Gegenstände der Kunstlehre enthalte, Bemerkungen, welche der Beherzigung und des Studiums in ausgezeichnetem Maße würdig seien.

[1] Jenaische Allg. Litteraturzeitung. (December 1820.) Num. 226—227. S. 377—405. Es ist nicht wahr, daß die Recension anonym war. Der Verfasser hatte mit den Initialen seines vollen Namens unterzeichnet, die Autorschaft war daher unverkennbar.

Die Recenſion ſchloß mit einem gerechten Tadel, der die Perſon traf. Schopenhauer hatte von Fichtes Lehre als von „Windbeuteleien“, von der nachkantiſchen Philoſophie als von Poſſenſpielen geredet, die man über dem Grabe Kants aufführe. Beneke, obwohl er ſich ſelbſt im Gegenſatze zu der angefeindeten Richtung fühlte, war über eine ſolche Art der Schmähung entrüſtet und ſagte mit vollem Recht: „Wir halten dieſe Sprache für eines Philoſophen höchſt unwürdig“.[1]

Wir können nicht umhin, hierbei zu bemerken, daß Fichte ſchon fünf Jahre todt war, bevor es Schopenhauer für gut fand, ihn öffentlich zu ſchmähen; er hat es ſpäter mit Hegel genau ebenſo gehalten. — Seine argwöhniſchen Aufregungen grenzten allemal an Manie und waren unheilbar. Daß Beneke keineswegs der neidiſche Nebenbuhler und Streber war, für den er ihn hielt, hat er nie glauben wollen, auch nicht, als demſelben kurze Zeit nach jenem Zwiſte die venia legendi (auf Hegels Wunſch) durch den Miniſter Altenſtein entzogen wurde; und noch dreißig Jahre ſpäter, als Beneke ein unglückliches und freiwilliges Ende genommen hatte, beharrte er bei ſeiner Meinung.

In einem Schriftchen, welches Rätze, ein Gymnaſiallehrer in Zittau, verfaßt und Beneke in jener Recenſion mitbeurtheilt hatte, wurde die Bedeutung der Ethik Schopenhauers hervorgehoben und in ihrem peſſimiſtiſchen Charakter bekämpft. Noch ſei wohl nirgends eine phantaſtiſche Heiligkeit ſo blendend, ſcharfſinnig und philoſophiſch dargeſtellt worden, als in dieſem Werk, das von allen wiſſenſchaftlich Gebildeten ſtudirt zu werden verdiene.[2]

Die erſte Beurtheilung war im „Hermes“ erſchienen, von der Hand des Philoſophen Herbart in Königsberg, der ſie auf den Wunſch des Verlegers geſchrieben. Hier war Schopenhauer als ein ausgezeichneter, geiſtreicher Schriftſteller gewürdigt und mit Größen, wie Lichtenberg und Leſſing, verglichen worden; unter den nachkantiſchen Philoſophen ſei Reinhold der erſte, Fichte der tiefſinnigſte, Schelling der umfaſſendſte, Schopenhauer, der in dieſe Reihe gehöre, der klarſte, gewandteſte und geſelligſte, was an dieſer Stelle ſo viel ſagen wollte, als der geiſtreichſte und unterhaltendſte.

[1] Ebendaſ. S. 389, S. 403. — [2] Joh. Gottl. Rätze: Was der Wille des Menſchen in moraliſchen und göttlichen Dingen vermag, und was er nicht vermag. Mit Rückſicht auf die Schopenhauerſche Schrift: „Die Welt als Wille und Vorſtellung“. (Lpz. 1820.)

Seit dem Erscheinen des Werks waren im Laufe der ersten fünf Jahre diese drei Stimmen wohl die einzigen, die sich darüber haben vernehmen lassen: Herbart, Rätze und Beneke; die beiden letzten waren Neulinge, von denen der erste unbekannt geblieben. Wären ihre Stimmen beachtet worden, so hätte die Begierde, ein Buch von so seltenen Eigenschaften kennen zu lernen, wohl in weitere Kreise dringen müssen. So aber blieb es fast ein Menschenalter hindurch so gut wie unbemerkt und ungelesen.

II. Die letzten Wanderjahre und die Rückkehr.

1. Die zweite italienische Reise. München und Dresden.

Im Mai 1822 begab sich Schopenhauer wiederum auf Reisen und kehrte erst nach einer dreijährigen Abwesenheit im Mai 1825 zurück. Sein Weg ging diesmal durch die Schweiz nach Mailand und Venedig, er brachte den Winter in Florenz, das Frühjahr in Rom zu und war Mitte Mai 1823 schon auf der Rückreise in Trient; sein nächstes Aufenthaltsziel war München, wo er ein volles Jahr bis Ende Juni 1824 verweilte, nachdem er kurz vorher noch eine Badekur in Gastein durchgemacht hatte. Er hatte sich in München elend gefühlt, ohne allen geselligen Verkehr gelebt, von Krankheit heimgesucht, schwer besorgt wegen seines Gehörs, denn er war auf dem rechten Ohr fast ganz taub geworden. Nachdem er sich einige Zeit in süddeutschen Städten, wie Stuttgart, Heidelberg, Mannheim, aufgehalten hatte, ging er im September 1824 noch einmal zu längerem Aufenthalt in sein geliebtes Dresden und kehrte erst im Mai des folgenden Jahres in das ihm verhaßte Berlin zurück.

In Italien hatte er meist mit reisenden Engländern verkehrt und sich in deren Sprache und Sitten von neuem so eingelebt, daß er auf englischem Fuß fortlebte, englisch sprach und schrieb, am liebsten englische Zeitungen las, englische Gewohnheiten annahm und die englische Nation, wo er nur konnte, als die intelligenteste der Welt pries. Es that ihm wohl, sich in Deutschland fremd zu fühlen.

2. Lichtblicke.

Die einzige Art der Lichtblicke, welche mitten in seiner ungeselligen und verdüsterten Stimmung die Welt ihm gewähren konnte, war die Anerkennung seiner Verdienste und seines Genies. In der jüngsten Zeit waren solche Sonnenscheine auf zwei seiner Werke gefallen.

Die münchener Akademie der Wiſſenſchaften hatte in ihrem Bericht über die Fortſchritte der Phyſiologie während des gegenwärtigen Jahrhunderts bei der Lehre von den Sinneswerkzeugen ſeine Schrift „über das Sehn und die Farben" erwähnt und ſeinen Namen neben Purkinje genannt (1824). In ſeiner „Kleinen Nachſchule zur äſthetiſchen Vorſchule" war Jean Paul mit dem Vorſchlage einer „Litteraturzeitung ohne Gründe" aufgetreten. Dieſe ſollte von den berühmteſten Männern geſchrieben werden, deren Autorität vollkommen hinreichte, alle Gründe zu erſetzen. Ein Mann wie Goethe, der Peterskirche zu Rom vergleichbar, worin es für jede Nation einen beſonderen Beichtſtuhl gebe, brauche nur den Titel des Buchs zu nennen und zu ſagen: „es gefällt mir oder es iſt elend; es iſt trefflich oder langweilig". Um dieſe Recenſionsart zu kennzeichnen, gab Jean Paul unter anderen Beiſpielen auch ſein Urtheil über Schopenhauers „Welt als Wille und Vorſtellung". Es ſei „ein genial philoſophiſches, kühnes, vielſeitiges Werk voll Scharfſinn und Tiefſinn, aber mit einer oft troſt- und bodenloſen Tiefe — vergleichbar dem melancholiſchen See in Norwegen, auf dem man in ſeinen finſteren Ringmauern von ſteilen Felſen nie die Sonne, ſondern in der Tiefe nur den geſtirnten Himmel erblickt, und über welchen kein Vogel und keine Woge zieht. Zum Glück kann ich das Buch nur loben, nicht unterſchreiben".[1] Dieſe Worte nahm der Philoſoph als vom Genie dem Genie geſpendet, ſie haben ihm unſäglich wohlgethan, und er hat ſich gern darauf berufen.

3. Der Rückblick.

Dieſe kleinen Erquickungen abgerechnet, vermochten die letzten acht Jahre dem vierzigjährigen Manne, wenn er am 22. Februar 1828 darauf zurückblickte, keine zufriedenen Eindrücke zu bieten. Wo er hinſah, traten ihm Mängel und Verluſte, Mißerfolge und hoffnungsloſe Ausſichten entgegen. Seine perſönlichen Familienverhältniſſe, die beiden einzigen, die er auf der Welt hatte, waren gründlich zerrüttet; ſeine Lehrthätigkeit hatte aufgehört, bevor ſie eigentlich erſt angefangen; die Hälfte jenes wiedererkämpften Vermögens war durch ſchlechte Anlagen, die ihm ein guter Freund gerathen, verloren gegangen (1827); die Abſichten auf ein akademiſches Lehramt, die ſich nach Heidelberg gerichtet, waren durch die Antwort, die ihm Creuzer im März 1828

[1] Jean Pauls ſämmtl. Werke (Berlin, Reimer 1827) XLIII. S. 68—72. Gemeint iſt der Obſtrynſee im Stifte Bergen. (Gwinner S. 283.)

ertheilte, völlig niedergeschlagen worden. Alle seine Hoffnungen ruhten auf seinem Hauptwerke. Als er sich jetzt nach dem Erfolg desselben erkundigte, mußte er zehn Jahre nach der Herausgabe erfahren, daß eine „bedeutende Anzahl" Exemplare maculirt worden, der Absatz stets „sehr unbedeutend" gewesen und noch 150 Exemplare vorräthig seien (29. November 1828). Von diesem geringen Vorrath wurden im Jahr 1830 noch 97 Exemplare eingestampft, und von den 53 übrig gebliebenen waren dreizehn Jahre später (1843) „noch genug für die Nachfrage vorhanden".[1] So stand es mit dem Erfolg seines Hauptwerks nach einem Vierteljahrhundert!

In die Mitte aller dieser Widerwärtigkeiten war noch ein höchst unwürdiger, ärgerlicher und nachtheiliger Rechtshandel gefallen. Eine bejahrte Näherin, die im Vorraum seiner Wohnung sich unbefugter Weise aufgehalten und auf sein Verbot nicht gewichen war, hatte er unter gröblichen Schimpfreden hinausgeworfen, wobei die Frau zu Boden gefallen war und einigen Schaden erlitten hatte. Ihre Klage war in erster Instanz abgewiesen worden. Dann aber durchlief der Proceß, in welchem von beiden Seiten appellirt wurde, alle Instanzen und endete damit, daß Schopenhauer zur Alimentation der Klägerin verurtheilt und dieses Urtheil endgültig bestätigt wurde. Er mußte der Klägerin 15 Thaler vierteljährlich zahlen, und da dieselbe noch zwanzig Jahre fortlebte, so hat ihm dieser Act einer heftigen und rohen Selbsthülfe 1200 Thaler gekostet! Als er endlich die officielle Todesnachricht empfangen hatte, schrieb er auf den Brief: »obit anus, abit onus!«[2]

Hätte er sich in wohlgeordneten häuslichen Verhältnissen befunden, so würde eine solche Scene, wie die mit der Näherin, unmöglich gewesen sein; aber er wollte, gleich den Philosophen, die bei ihm hoch in Ansehen standen, wie Hobbes und Locke, Descartes und Kant, Hagestolz bleiben und pflegte weniger treffend als witzig zu sagen, daß die Ehemänner umgekehrte Papagenos wären: während dem Papageno in der Zauberflöte sich ein altes Weib blitzschnell in ein junges verwandle, ginge es in der Wirklichkeit den Ehemännern gerade umgekehrt. Das

[1] Fr. Arnold Brockhaus II. S. 360—62. — [2] Vgl. Gwinner. S. 304, 329. — Die oben erwähnte Scene hatte den 12. August 1821 stattgefunden, das endgültige Urtheil wurde den 4. Mai 1826 gefällt. Während seiner Abwesenheit war sogar sein Vermögen gerichtlich mit Beschlag belegt worden.

Gleichniß zeigt, wie er von der Ehe dachte. Er hat die Heirath, nicht die Weiber vermieden, die nach seinen eigenen Worten ihm viel zu schaffen gemacht haben: er hat sich seiner hamburger Jugendsünden geschämt, in Dresden einen natürlichen Sohn gehabt, der früh gestorben ist, in Venedig eine Geliebte im Stich gelassen, und in Berlin „in zarten Beziehungen zu einer dem Theater angehörenden Dame gestanden", die er noch in seinem Testamente bedacht hat.[1] In seinen späteren Schriften erscheint er, wie es dem Pessimisten ziemt, als der ausgemachteste Misogyn.

III. Litterarische Pläne und Arbeiten.

1. Uebersetzungspläne.

So sah sich unser Philosoph auf ein einsames, der Meditation und den litterarischen Beschäftigungen gewidmetes Leben angewiesen. Auch in dieser Hinsicht war die Berliner Periode bisher steril geblieben. Während seines letzten Aufenthaltes in Dresden hatte er den Plan gehabt, einige Schriften des englischen Philosophen David Hume und des italienischen Philosophen Giordano Bruno ins Deutsche zu übersetzen; bei diesem hatte er die Schrift »della causa, principio ed uno«, bei jenem »the natural history of religion« und »dialogues on natural religion« ins Auge gefaßt, da man aus einer Seite von Hume mehr lernen könne, als aus sämmtlichen Werken von Schleiermacher, Hegel und Herbart (1824.)

Angemessener aber und seiner würdiger war es, wenn er, der deutsche Philosoph, dem die englische Sprache beinahe zur zweiten Muttersprache geworden, den größten aller deutschen Philosophen ins Englische übersetzte. Er war daher lebhaft überrascht und erfreut, als er in der »foreign rewiew« einem Artikel über Damirons Geschichte der Philosophie in Frankreich begegnete (Juli 1829), worin der Wunsch nach einer englischen Uebersetzung der Hauptwerke Kants ausgesprochen wurde. Der ungenannte Verfasser des Artikels war Francis Haywood in Liverpool. An diesen schrieb Schopenhauer und legte ihm, einleuchtend und wohlgeordnet, alle Gründe dar, aus denen er bereit sei, das gewünschte Werk auszuführen: Deutschland habe während des letzten Jahrhunderts zwei Genies wahrhaft ersten Ranges hervorgebracht:

[1] Gwinner S. 53 ff. — „Arthur Schopenhauer. Von ihm. Ueber ihn." Von Lindner und Frauenstädt. S. 62—64. Grisebach VI. S. 213.

Kant und Goethe; die vielgenannten Nachfolger Kants seien mit diesen nicht zu vergleichen, und der gegenwärtige Philosoph, der von sich reden mache, Hegel, »a mere swaggerer and charlatan«. Die Deutschen seien unfähig, Kant zu verstehen und zu würdigen; die Engländer dagegen wären es im Stande, denn sie seien die intelligenteste Nation in Europa; freilich sei das Verständniß Kants sehr schwierig, denn seine Meditationen wären die tiefsinnigsten, die je in eines Menschen Kopf gekommen. Nun habe er sein Leben metaphysischen Betrachtungen gewidmet und seit zehn Jahren als Lehrer der Logik und Metaphysik der Berliner Universität angehört, wie deren Lectionsverzeichnisse ausweisen; der geniale Jean Paul habe sein Werk ein genial philosophisches, kühnes, vielseitiges Werk voll Scharfsinn und Tiefsinn genannt; und von allen Schriften über Kants Lehre, die sich auf tausend belaufen, habe der Theologe Baumgarten-Crusius in seiner christlichen Sittenlehre nur zwei hervorgehoben: Reinholds Briefe über die kantische Philosophie und die Kritik der letzteren von Schopenhauer.[1]

Man möge die Sache nicht fallen lassen, mahnte er in einem späteren Briefe an die Verleger der Zeitschrift, denn es könne ein Jahrhundert vergehen, bevor in einem und demselben Kopfe so viel kantische Philosophie und so viel Englisch zusammentreffen, wie in dem seinigen. Und darin hatte er vollkommen Recht. Nur die Hinweisung auf seine akademische Lehrthätigkeit und die Berliner Lectionsverzeichnisse macht einen etwas wunderlichen und seiner Wahrheitsliebe nicht gerade günstigen Eindruck, denn in diesen Verzeichnissen stand freilich nicht zu lesen, daß er seine „zehnjährige" Lehrthätigkeit kein volles Semester hindurch ausgeübt hatte.

Als die zu übersetzenden Hauptwerke Kants bezeichnete er in erster Reihe die Kritik der reinen Vernunft, die Prolegomena und die Kritik der Urtheilskraft, in zweiter die metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft und die Kritik der praktischen Vernunft. Für die Uebersetzung der Vernunftkritik forderte er ein Jahr, für die der Prolegomena drei Monate. — Haywoods ungereimten Gegenvorschlag, daß er übersetzen wolle, Schopenhauer die Uebersetzung corrigiren möge, ließ er unerwiedert. Alle weiteren Schritte, die er zur Herstellung

[1] Vgl. Gwinner, S. 343—378.

dieſer ihm ſo wichtigen Sache theils bei dem Verleger der Review, theils bei dem Dichter Thomas Campbell noch verſucht hat, blieben erfolglos.

2. Ueberſetzungswerke.

Statt der Werke Kants ins Engliſche überſetzte er ein ſpaniſches Büchlein ins Deutſche: es war ein Schatz von dreihundert Regeln der Welt- und Lebensklugheit, den aus den Werken des berühmten Balthaſar Gracian, Jeſuitenrectors in Tarragona, deſſen Freund Laſtanoſa geſammelt und als Handorakel: »oraculo manuel y arte de prudencia« herausgegeben hatte (1653). Schopenhauer wollte ſeine dem Geiſt und Styl des Originals angepaßte Ueberſetzung unter dem Namen Felix Treumund herausgeben und hatte auch mit dem Profeſſor Keil in Leipzig ſchon Verhandlungen darüber angeknüpft (1832), die wohl zur Herausgabe geführt hätten; aber er gab die Abſicht der letzteren auf, da er die Ueberſetzungskunſt zu wenig geſchätzt ſah.[1]

Der Gegenſtand einer zweiten Ueberſetzung war eines ſeiner eigenen Werke. Damit die Schrift „über das Sehn und die Farben", die doch einiges Aufſehen erregt hatte, auch im Auslande bekannt werde, hielt er es für zweckmäßig, dieſelbe ins Lateiniſche zu übertragen und in der Sammlung der »scriptores ophthalmologici minores«, die Juſtius Radius in Leipzig herausgab, einrücken zu laſſen. Er ſchrieb deshalb an den Herausgeber (März 1829), und die Sache wurde ſo eingerichtet, daß die Schrift unter dem Titel »theoria colorum physiologica eademque primaria« in dem dritten Bande der »scriptores« als deſſen erſtes Stück erſchien (1830).

In dem Briefe an Radius und in der Abhandlung ſelbſt hatte Schopenhauer darauf hingewieſen, daß die Senſualiſten, wie Locke und Condillac, nicht im Stande geweſen wären, die Geſichtswahrnehmung zu erklären, da ſie den Unterſchied zwiſchen Eindruck und Wahrnehmung, zwiſchen Senſation und Anſchauung nicht erkannt und daher beide für daſſelbe gehalten hätten. Dieſen Unterſchied habe erſt Kant entdeckt und dargethan, daher ſeine Philoſophie ſich zu der ſenſualiſtiſchen verhalte, wie die Analyſis zu den vier Species.

[1] Das Werkchen iſt aus ſeinem Nachlaß von Frauenſtädt unter folgendem Titel herausgegeben worden: „Balthaſar Gracians Hand-Orakel und Kunſt der Weltklugheit, aus deſſen Werken von Don Vincencio Juan de Laſtanoſa aus dem ſpaniſchen Original treu und ſorgfältig überſetzt von Arthur Schopenhauer". Lpz. Brockhaus 1862. 3. Aufl. 1877.

Nicht ohne Bewunderung sehen wir diesen Mann vollkommen gerüstet, in derselben Zeit ein spanisches Buch ins Deutsche, die schwierigsten und tiefsinnigsten Werke der deutschen Philosophie ins Englische und eine seiner eigenen Schriften, die keineswegs zu den leichteren gehörte, ins Lateinische zu übersetzen. Zu der Kenntniß dieser vier Sprachen kam bei ihm noch die des Französischen in gleicher Vollkommenheit, dann die der griechischen und italienischen Sprache.

Fünftes Capitel.

Der erste Abschnitt der Frankfurter Periode.

(1831—1841.)

I. Die Uebersiedlung nach Frankfurt.

1. Traum und Flucht.

In der Neujahrsnacht von 1831 hatte Schopenhauer, den wir als einen traumgläubigen Philosophen noch werden kennen lernen, ein Traumgesicht, das er sich als eine bedeutungsvolle Warnung auslegte: er sah seinen Vater und einen früh verstorbenen Spielkameraden aus den Tagen seiner Hamburger Kindheit vor sich und glaubte, daß diese Erscheinung eine im neuen Jahr ihm bevorstehende Todesgefahr bedeute. Als nun die Cholera herannahte, verließ er Berlin im August 1831 und begab sich nach Frankfurt a. M. Diese Flucht galt ihm als die Rettung aus der Gefahr, vor der jener Traum ihn gewarnt habe.

Er kam in den ersten Tagen des September und blieb bis in den Juli des folgenden Jahres. Dieser erste Aufenthalt in Frankfurt war wo möglich noch trauriger als acht Jahre vorher sein Leben in München; er fühlte sich niedergedrückt und verdüstert, auch durch körperliche Leiden, und lebte so ungesellig, daß Monate vergingen, bevor er jemand sah, mit dem er sprach.

2. Annäherung an Mutter und Schwester.

In dieser völligen Vereinsamung rührte sich die Sehnsucht nach den Seinigen, die seit Kurzem aus Rücksichten der Oekonomie und Gesundheit Weimar verlassen hatten und an den Rhein gezogen waren, wo sie in ihrem Landhause zu Unkel bei Bonn den Sommer und in

Bonn selbst den Winter zubrachten. Eben war der Umzug nach Bonn zum zweiten male geschehen, als Adele Nachrichten von der Hand des Bruders empfing, der seit zehn Jahren für sie, seit siebzehn für die Mutter verstummt war. Sie antwortete sogleich, liebevoll und nachgiebig (October 1831), wie sie auch schon vor Jahren bei ihrem gemeinsamen Freunde Osann, damals Professor der klassischen Philologie in Jena, besorgt und schmerzlich nach ihm geforscht hatte. Da sie der Mutter über den erneuten Briefwechsel Mittheilungen machen durfte, so schrieb auch diese wieder an den Sohn, und das unselige Mißverhältniß hat wenigstens nicht in seiner vollen Schroffheit bis an das Ende fortbestanden; doch hat ein Wiedersehen, welches Adele sehnlichst gewünscht, nicht stattgefunden, obwohl es bei der räumlichen Nähe leicht zu bewerkstelligen war.

Das Leben der Schwester scheint nach jenem plötzlichen Glückswechsel sich immer mehr vereinsamt zu haben und ist von schwermüthigen Stimmungen erfüllt, die sich in ihrem Briefe aussprechen; sie macht dem Bruder Bekenntnisse, die in den ökonomischen Differenzen, die früher obgewaltet hatten, ihm Recht geben. Sein damaliger Gemüthszustand erhellt aus dem Briefe der Mutter vom 20. März 1832: „Was du über deine Gesundheit, deine Menschenscheu, deine düstere Stimmung schreibst, betrübt mich mehr, als ich dir sagen kann und darf. Du weißt, warum. Gott helfe dir und sende dir Licht und Muth und Vertrauen in dein umdüstertes Gemüth".

Noch stand es bei ihm keineswegs fest, daß er Berlin für immer verlassen haben wollte; die Mutter hatte schon den 2. Februar 1832 zur Rückkehr gemahnt, weil man jetzt am Rhein der Ankunft „der asiatischen Hyäne" entgegensehe. Der Tod Hegels, der den 14. November 1831 an der Cholera gestorben war, hätte für Schopenhauer wohl ein Beweggrund sein können, noch einmal seine Lehrthätigkeit zu versuchen. Indessen konnte er sich nicht dazu entschließen und kündigte für das Wintersemester 1831/32 zum letzten mal eine Vorlesung an, die er nicht hielt. Nunmehr gab er auch den Namen eines Docenten für immer auf und ging für die nächste Zeit, beinahe ein Jahr, nach Mannheim.

Nachdem er hier Ort und Gesellschaft zur Genüge kennen gelernt hatte, stellte er zwischen den beiden Städten, die er zuletzt bewohnt, eine gründliche Vergleichung an, wog ihre Vortheile und Nachtheile in einer langen Liste gegen einander ab, schriftlich und auf englisch, und

kehrte im Juni 1833 nach Frankfurt zurück, um diesen Aufenthaltsort nicht wieder zu verlassen. Die dortigen Witterungsverhältnisse behagten ihm, und er fand A. v. Humboldts Ausspruch gerechtfertigt, daß in Ansehung des Klimas sich Frankfurt zu Berlin verhalte, wie Mailand zu Frankfurt.[1]

3. Die Niederlassung in Frankfurt.

Er hatte noch 27 Jahre vor sich. Die Geburtsstadt Goethes wurde Schopenhauers Eremitage. Hier lebte er, wie Descartes in Holland, nur waren die Grundstimmungen beider Philosophen sehr verschieden. Während jener seine Einsiedelei liebte und sich glücklich pries, in bevölkerten Städten völlig unbekannt, darum ungestört zu leben und dem Ruhm aus dem Wege zu gehen, verzehrte sich dieser im brennenden Durst nach Ruhm und sah in der Menschenwelt, die ihn umgab, ohne ihn zu kennen, eine Wüste. Wo er bemerkt wurde, galt er als ein Sonderling. Wo er genannt wurde, hieß es nicht: „Das ist Arthur Schopenhauer, der berühmte Verfasser der »Welt als Wille und Vorstellung«", sondern: „Das ist der Sohn der berühmten Johanna Schopenhauer". Während die Mutter mit der Gesammtausgabe ihrer Werke beschäftigt war, sah der Sohn die seinigen in die Nacht der Vergessenheit sinken.

Werfen wir einen Blick auf sein äußeres Leben, um nicht wieder darauf zurückzukommen. Mit Ausnahme einer viertägigen Rheinreise. die bis Koblenz ging (1835), hat er seinen Wohnort nicht mehr verlassen, denn eine gelegentliche Fahrt nach Mainz oder eine nach Aschaffenburg (um das pompejanische Haus zu sehen) zählten nicht als Reisen. Es giebt verschiedene Arten menschlicher Narrheiten, die uns die deutschen Satiren des sechszehnten Jahrhunderts sehr anschaulich geschildert haben; es giebt auch verschiedene Arten von Teufeln, die bei unseren Narrheiten die Hand im Spiel haben. Eine der modernsten Teufelarten ist nach Schopenhauers treffender Benennung „der Reiseteufel". Dieser hat ihn während seiner letzten fünfundzwanzig Lebensjahre nie mehr heimgesucht. Mit den Wanderjahren war es für immer zu Ende.

Erst als er fünfzig geworden war (1838), schaffte er sich eigenes Mobiliar an und begann sich häuslich einzurichten bis auf die Mahlzeiten,

[1] Gwinner S. 389 ff.

die er ſtets im Gaſthauſe nahm; er wohnte Parterre, um im Fall einer Feuersbrunſt ſich leichter retten zu können; während der letzten ſiebzehn Lebensjahre hatte er ſeine Wohnung am rechten Mainufer („Schöne Ausſicht"), dem deutſchen Ordenshaus in Sachſenhauſen gegenüber, wo ein halbes Jahrtauſend früher als Cuſtos und Prieſter der Verfaſſer der deutſchen Theologie gewohnt haben ſollte. Dieſes Gegenüber that ihm wohl, denn er ſagte gern: „Buddha, der Frankforter und ich". Er zog den „Frankforter" ſelbſt dem Meiſter Eckart vor, den er übrigens erſt ſpät kennen gelernt hat. Das deutſche Herrenhaus nannte er, weil es einſt den Verfaſſer der deutſchen Theologie beherbergt hatte, „die heiligen Hallen".

Sein Zimmer wußte er ſich allmählich ſo auszuſchmücken, daß ſein Blick überall auf Gegenſtände traf, die ſeine Geſinnungsart und Lehre verkündeten. Unter den thieriſchen Willenserſcheinungen waren ihm die intereſſanteſten und liebenswürdigſten, ohne welche das Menſchenleben in ſeinen Augen viel von ſeinem Reiz und Werth eingebüßt haben würde, die Hunde, die treuen und klugen Freunde des Menſchen, ganz beſonders die Pudel. Rings an den Wänden ſah man eine Gallerie von Hunden unter Glas und Rahmen, ſechszehn an der Zahl, als er zuletzt noch aus München das Bild des berühmten Mentor erhalten, der ein Menſchenleben gerettet und die Medaille verdient hatte. Der einzige ihm unentbehrliche Stubengenoſſe war der Pudel, der auf einem Bärenfell zu ſeinen Füßen lag; als der ſchöne große weiße an Altersſchwäche geſtorben war, kam ein brauner an ſeine Stelle[1]; der Pudel hieß »âtma« (Weltſeele) als der lebendige Ausdruck der Lehre vom Brahm nach dem Oupnek'hat, das aufgeſchlagen auf dem Tiſche lag. — An der Wand hingen die Bildniſſe von Descartes und Kant, der beiden ihm verehrungswürdigſten Philoſophen der neuen Zeit, auch das von Matthias Claudius wegen eines peſſimiſtiſchen Aufſatzes, der ihm theuer war. — Er konnte nicht oft und nachdrücklich genug wiederholen, daß das letzte Jahrhundert zwei wahre und ächte Genies erzeugt habe: Kant und Goethe. Goethes Oelbild hing über ſeinem Sofa, Kants Büſte von Rauch ſtand auf ſeinem Schreibpult; er hatte ſie bei Rauch beſtellen laſſen mit der ausdrücklichen

[1] Br. an Frauenſtädt vom 9. Dec. 1849, 16. Oct. 1850 (Arthur Schopenhauer. Von ihm. Ueber ihn. S. 494, 504).

Hervorhebung, daß sie „für den wahren und ächten Thronerben Kants“ bestimmt sei. — Es fehlte noch ein Schmuck, der höchste: das Bild des Buddha! Endlich kam die Statuette an, in Paris gekauft, in Tibet gegossen, von Bronce, schwarz lackirt; sie wurde von diesem Ueberzug befreit, auf eine Marmorconsole gestellt, und hier thronte nun in der Ecke des Zimmers, glänzend wie Gold, der allerherrlichst Vollendete „orthodox dargestellt mit dem berühmten sanften Lächeln“. Seit dem 30. October 1851 stand die Büste Kants auf dem Schreibpult, seit dem 13. Mai 1856 die Statuette Buddhas auf der Console in der Ecke des Zimmers, das nunmehr auch den Anspruch hatte, „die heiligen Hallen“ zu heißen. Es gereichte dem Philosophen zu innigliche Befriedigung, daß sein Buddha hoffentlich tibetanischen und nicht chinesischen Ursprungs war, wie ein anderer, im Besitz eines reichen Engländers befindlicher, mit dem er den seinigen sorgfältig verglich. Aus Tibet, dem Reiche des Lamaismus! Wenn er seinen Pudel „Âtma“ rief, vergegenwärtigte sich ihm der Pantheismus und das Oupnek'hat; wenn er das tibetanische Götzenbild anblickte, lächelte ihm sanft der Atheismus und Pessimismus entgegen.[1]

In allem Uebrigen war, dem Vorbilde Kants gemäß, sein Lebenslauf nach Gesundheits- und Arbeitszwecken genau geregelt, und ein Tag ging wie der andere.

II. Die handschriftlichen Bücher.

Seit seiner ersten italienischen Reise, die er im September 1818 antrat, pflegte Schopenhauer nach den jeweiligen Bedürfnissen und Antrieben der Gegenwart Aufzeichnungen zu machen, die er in der Form handschriftlicher Bücher von verschiedenen Namen, Umfang und Inhalt bis an sein Ende fortgeführt hat. Da wurden Erlebnisse, Selbstbetrachtungen, Ideen, philosophische, zur Aufnahme in die Werke bestimmte Materien niedergeschrieben, so daß in diesen Büchern gleichsam die „Vorrathskammern“ für neue Auflagen und Schriften angelegt waren.

Die erste dieser Sammlungen, im September 1818 angelegt, hieß das „Reisebuch“; in den Anfang der Berliner Zeit gehören der

[1] Ebendaselbst. Vgl. Briefe an Frauenstädt vom 30. Oct. 1851, 7. April, 13. Mai und 6. Juni 1856. (S. 523, 684, 685, 690 ff.)

„Foliant" (Januar 1821) und »εἰς ἑαυτόν«, jene Selbstbetrachtungen, die Schopenhauer nicht blos in zwei späteren Sammelbüchern, den „Cogitata" und dem „Cholerabuch", sondern auch in dem Handexemplare eines seiner Werke citirt hat, im Hinblick auf Stellen, die in eine neue Auflage der „Parerga" aufgenommen werden sollten.

Aus Anlaß der zweiten italienischen Reise im Mai 1822 entstand die „Brieftasche" und während des letzten Aufenthaltes in Dresden der „Quartant" (November 1824). Unter dem Eindruck seines vieljährigen und vielfältigen Mißgeschicks nannte er das im März 1828 angelegte Buch „Adversaria". Das Motto hieß: »vitam impendere vero«. Im Februar 1830 begann er die „Cogitata" mit demselben Motto. Hier hat er jenen Warnungstraum erzählt, der ihn bewog, Berlin zu verlassen. Die „Adversaria" und „Cogitata" fallen in das Ende der Berliner Zeit.

Den 6. September 1831 begann er das „Cholerabuch", so genannt, weil „geschrieben auf der Flucht vor der Cholera". Ein Jahr später (im September 1832) wurden in Mannheim die „Pandektä" angelegt. Nach der Erneuerung seiner schriftstellerischen Thätigkeit wurden im April 1837 die „Spicilegia" (Aehrenlese), nach Vollendung seines letzten Werks fünfzehn Jahre später (im April 1852) die „Senilia" angefangen, so genannt, weil sie in das Greisenalter des Philosophen gehören (1852—1860). Die Spicilegia und Senilia fallen recht eigentlich in die Frankfurter Periode.

III. Neue Schriften.

1. Pläne.

Schon zehn Jahre nach der Herausgabe des Hauptwerkes trug sich Schopenhauer mit dem Wunsch und Plan einer neuen zu vermehrenden Auflage, die in der Stille herangereift war; sie sollte den Manen des Vaters (»piis patris manibus«) gewidmet sein, und er hat auf dieses Monument seiner kindlichen Liebe so viel künstlerische Sorgfalt verwendet, daß er die Dedication dreimal umgeschrieben und erst in den Pandektä „einfach und kurz" festgestellt hat (1834).[1] Auch die Vorrede zu der neuen im Plan befindlichen Auflage stand schon

[1] Diese Dedication wurde zuerst im „Folianten" (1828), dann in den „Adversaria" (1828), das dritte mal im „Cholerabuch" geschrieben.

in den „Cogitata“ (1833). Dann gedachte er die Vermehrungen in die Form „ergänzender Betrachtungen“ zu fassen und in einem Supplementbande dem Hauptwerke beizufügen. In den „Pandektä“ findet sich der Entwurf zur Vorrede (1834).

Alle diese Pläne stießen auf die unüberwindlichen Hindernisse in dem beharrlichen Mißerfolge des Hauptwerks. Wir kennen die Antwort, die ihm von seiten der Verlagshandlung im November 1828 ertheilt worden war. Als er jetzt nach sieben Jahren wieder anfragte, lautete die Antwort noch deutlicher und trostloser. Es sei in neuerer Zeit leider gar keine Nachfrage nach dem Werke gewesen; man könne ihm nicht verhehlen, daß man die Vorräthe des Buchs, um wenigstens einigen Nutzen daraus zu ziehen, großentheils zu Maculatur habe machen lassen und nur noch eine kleine Anzahl zurückbehalten habe (1835).

Wollte er dennoch seine schriftstellerische Thätigkeit erneuern, so blieb ihm nichts übrig, als eine neue, von dem Hauptwerk unabhängige Schrift zu verfassen, den Plan aber einer zweiten Auflage oder eines nachträglichen Buchs ergänzender Betrachtungen wenn nicht aufzugeben, doch auf unbestimmte Zeit zu vertagen.

2. Das neue Werk.

Er ging sogleich ans Werk. Seine Absicht war, seine Lehre in nuce vorzutragen, den Kern derselben kürzer, bündiger, einleuchtender darzustellen, als es bisher geschehen sei und in einer anderen Schrift jemals geschehen könne. Die Erfahrungswissenschaften im Gegensatze zu der bisherigen Speculation kamen ihm günstig entgegen und boten eine Reihe willkommener Anknüpfungspunkte. Er fand, daß die Naturwissenschaften mit Begriffen, wie Lebenskraft, Bildungstrieb, Grundkräften u. s. f., lauter unbekannten Größen, rechneten, die, bei Licht besehen, nichts anderes wären als Wille: der Wille in der Natur. In einem seiner glücklichsten Bilder verglich er Metaphysik und Physik mit Bergleuten, die im Schooß der Erde von weit entfernten Punkten aus Stollen graben und zusammenstoßen müssen, wenn sie richtig arbeiten. So verhalte es sich mit seiner Metaphysik und der inductiven Naturforschung der Gegenwart: sie kommen einander immer näher, schon höre man die gegenseitigen Hammerschläge. Das Büchlein hieß: „Ueber den Willen in der Natur. Eine Erörterung der

Beſtätigungen, welche die Philoſophie des Verfaſſers ſeit ihrem Auftreten durch die empiriſchen Wiſſenſchaften erhalten hat".[1]

In der „Einleitung" macht er ſeinem Grimm wider die Philoſophie der Gegenwart Luft: hier hat er ſich zum erſten mal gegen Hegel, die Philoſophieprofeſſoren und die Univerſitätsphiloſophie in Schmähungen ergoſſen, die fortan das ſtändige Thema ſeiner polemiſchen Bravourarien ausmachen ſollten. Er tröſte ſich mit der Zeit, welche die Wahrheit ans Licht und zu Ehren bringen werde. Schon in dem »prooemium« ſeiner lateiniſchen Farbenlehre hieß es: »Tempo è galantuomo«. Auf das Titelblatt dieſer neuen Schrift ſetzte er Worte des gefeſſelten Prometheus des Aeſchylus, der über die Mißachtung ſeiner Lehren und Werke klagt: »ἀλλ' ἐκδιδάσκει πανθ' ὁ γηράσκων χρόνος«.

Während Schopenhauer ſein Büchlein über den Willen in der Natur ſchrieb, erſchien das Leben Jeſu von D. Fr. Strauß (1835), ein Werk, das bekanntlich nicht blos in der gelehrten, ſondern in der ganzen gebildeten Welt eine ungeheure Senſation hervorrief und auf dem Gebiete der bibliſchen Theologie und des Schriftglaubens eine Epoche gemacht hat, die in ihren Folgen noch heute fortwirkt. Gleichzeitig erſchien in der gleichen Richtung „Die Religion des Alten Teſtamentes" von Wilhelm Vatke in Berlin; das Straußiſche Werk, in zwei ſtarken Bänden, erlebte in vier Jahren vier Auflagen. Es folgten Bruno Bauer mit ſeiner „Kritik der Synoptiker", Ludwig Feuerbach mit ſeinem „Weſen des Chriſtenthums" u. ſ. f. Die Welt war von religionsphiloſophiſchen und religionshiſtoriſchen Fragen, die zu den intereſſanteſten und wichtigſten der Menſchheit gehören, und von den Parteikämpfen für und wider erfüllt.

Von allen dieſen Erſchütterungen hat Schopenhauer in ſeiner Frankfurter Klauſe kaum etwas geſpürt. Beigetragen oder mitgewirkt dazu hat er nichts. Kann er ſich wundern, daß er ungehört blieb? In ſeinen ſpäteren Schriften finden ſich einige Stellen, aus denen hervorgeht, daß er von Strauß' Leben Jeſu Kenntniß genommen und dieſer Art der Bibelkritik Verbreitung in England gewünſcht, daß er die Anwendung der mythologiſchen Erklärungsart auf die Evangelien gebilligt und in Anſehung der aſcetiſchen Grundſätze der Eheloſigkeit

[1] Frankfurt a. M. Verlag von Siegmund Schmerber. 1836. (Die Schrift wurde in 500 Exemplaren gedruckt.)

und Armuth, welche aus dem evangelischen Abbilde der Lehre Jesu erkennbar seien, sich auf die kritischen Untersuchungen und Urtheile von Strauß berufen hat.

Wußte er nicht, daß Strauß, der nach Berlin gekommen war, hauptsächlich um Hegel zu hören, ein Schüler und Verehrer der hegelschen Philosophie gewesen und auf seine Art stets geblieben ist? Auch Vatke war Hegelianer. Auch Straußens Freund und Schulgenosse, der Aesthetiker Fr. Th. Vischer war Hegelianer; auch ihr Lehrer Ferdinand Christian Baur, der Begründer der Tübinger Schule und Theologie, war von dem Einfluß der hegelschen Philosophie ergriffen. Wer von den wirksamsten Denkern und Schriftstellern jener Zeit war es nicht?

Schopenhauer aber, als ob er wie der Vogel Strauß den Kopf in den Sand gesteckt hielt und von allem, was geschah, nichts sah und hörte, nannte in der oben erwähnten Einleitung die Hegelianer ohne Unterschied „die ergötzlichen Adepten der hegelschen Mystification", und die hegelsche Lehre „die Philosophie des absoluten Unsinns, wovon drei viertel baar und ein viertel in aberwitzigen Einfällen" bestehe, er verglich sie „dem Tintenfisch in der Wolke mit der Umschrift: mea caligine tutus!" Kann man sich wundern, daß diese hohlen und leeren Worte, so farbig sie waren, damals wie Seifenblasen zerflossen und erst auf ein nachlebendes Geschlecht, das von allen diesen Dingen nichts mehr wußte und sich mit ein paar effectvollen Phrasen sehr gern von sehr schwierigen Studien loskaufte, etwas von dem gewünschten Eindruck hervorbrachten?

3. Zwei Gelegenheitsschriften. Goethe und Kant.

Wir wissen ja, daß in seinen Augen es in Deutschland nur zwei Genies allerersten Ranges gab: Kant und Goethe. Nun traf es sich gleichzeitig (1837), daß Goethen in und von Frankfurt das erste Denkmal errichtet und daß in Königsberg die erste Gesammtausgabe der Werke Kants durch Karl Rosenkranz und Wilhelm Schubert veranstaltet werden sollte. In jeder der beiden Angelegenheiten ergriff Schopenhauer das Wort, aus freien Stücken, aus rein sachlichem und sachkundigem Eifer.

Ueber das Goethe-Monument richtete er an das neu gegründete Comité ein „Gutachten", worin er die Beweggründe seiner Rathgebung, die leitenden Grundsätze, den Plan und die Ausführung des Denkmals

darlegte. Es ſei zu verhüten, daß der Unverſtand und Ungeſchmack öffentliche und koſtbare Werke verunſtalte. In der Inſchrift des neuen Bibliothekgebäudes habe man in vier lateiniſchen Worten drei Fehler gemacht; in der Städelſchen Sammlung ſeien die rothen und gelbrothen Wände in den Sälen der vortrefflichen Gypsabgüſſe ein Zeugniß der Geſchmackloſigkeit und Barbarei. Das zu errichtende Denkmal müſſe erhaben ſein, darum einfach. Männer, welche die Welt durch ihr Genie, d. h. durch die Werke des Kopfs erleuchtet haben, wie die Denker und Dichter, ſeien der Nachwelt nicht durch Statuen, ſondern durch Büſten zu vergegenwärtigen, ſo haben es in der Regel die Alten und in der neuen Zeit die Italiener gehalten, die darin den richtigen Geſchmack zeigen im Gegenſatz zu den Engländern und Deutſchen: die Büſte Goethes auf einem angemeſſenen Poſtament, von hohen ſchattigen Bäumen umgeben, ſei ſo coloſſal, als die Mittel es erlauben, die Inſchrift lakoniſch: „Dem Dichter der Deutſchen ſeine Vaterſtadt 1838". Keine Silbe mehr! Der Name, der ſonſt immer genannt wird, werde hier nicht genannt, er verſteht ſich von ſelbſt. Eben dadurch ehre man den einzigen Mann auf eine einzige Weiſe. — Er hatte dieſen Rath ertheilt, „mit vollkommenſter Reſignation darin ergeben, daß er unberückſichtigt bleiben werde, wie dies dem Weltlauf gemäß und in der Ordnung" ſei. Der Weltlauf hat Recht behalten.

Es iſt ſonderbar genug, daß ſich nirgends eine Angabe darüber zu finden ſcheint, wann Schopenhauer die erſte Ausgabe der Kritik der reinen Vernunft kennen gelernt hat, die ihm völlig unbekannt war, als er ſeine Kritik der kantiſchen Philoſophie ſchrieb und ſeinem Hauptwerk einverleibte. Dieſe Kritik gründete ſich auf die zweite oder, was in der Sache gleichbedeutend iſt, fünfte Auflage des Werks (1799). Zwar hatte Fr. H. Jacobi ſchon im Jahre 1815 auf den beträchtlichen Unterſchied der beiden Ausgaben, die Weglaſſungen in der zweiten, die Vorzüge der erſten und die Seltenheit ihrer Exemplare ſehr nachdrücklich aufmerkſam gemacht, aber dieſe Belehrung hat Schopenhauer nicht gekannt, ſonſt würde er wohl darauf hingewieſen haben. Ich vermuthe, daß er die Vernunftkritik vom Jahre 1781 erſt in der zweiten Hälfte des Jahres 1829 geleſen hat, als er ſo eifrig mit dem Plane umging, das Werk ins Engliſche zu überſetzen. Zu dieſem Zwecke mußte er die beiden Ausgaben vergleichen.

Jetzt zeigte sich, daß seine Kritik auf die erste Ausgabe paßte, wie die Faust aufs Auge. In der Widerlegung der rationalen Psychologie hatte die erste Ausgabe die durchgängige Idealität der Körperwelt (d. i. die idealistische Grundansicht) auf das Unzweideutigste ausgesprochen und die Unmöglichkeit der ganzen Lehre von der Substantialität oder Wesenheit, der Einfachheit, Unkörperlichkeit und der ihrer selbst gewissen Realität der Seele bewiesen. Von diesen Ausführungen aber waren die wichtigsten in der zweiten Auflage weggelassen worden, nicht weniger als 57 Seiten; dagegen fand sich eine „Widerlegung des Idealismus", die in der ersten Auflage fehlte. Jene Weglassung glich dem amputirten Beine, diese Hinzufügung dem hölzernen. Schopenhauer fand, daß die Kritik der reinen Vernunft in der zweiten Ausgabe ein sich selbst widersprechendes, verstümmeltes, verdorbenes Buch geworden sei und einen gewissermaßen unächten Text biete. Die neue Widerlegung des Idealismus sei „so grundschlecht, so offenbare Sophisterei, zum Theil sogar so confuser Gallimatthias, daß sie ihrer Stelle in dem unsterblichen Werke ganz unwürdig erscheine. Kants eigene Verschlimmbesserung habe das Mißverstehen der Kritik, welches Anhänger und Gegner sich gegenseitig vorwerfen, zur Folge gehabt, denn wer könne verstehen, was widersprechende Elemente in sich trage?

Zweifache Furcht habe den königsberger Philosophen zu einer solchen Verunstaltung seines Werks bewogen: einmal die Besorgniß für die eigene Originalität, da man seine Lehre in ihrer ursprünglichen Gestalt für Berkeleyschen Idealismus erklärt hatte, dann wegen der Zerstörung der rationalen Psychologie die Angst vor dem Nachfolger Friedrichs des Großen und seiner Regierung. So richtig Schopenhauers Urtheil über die Verschiedenheit und den Werth der beiden Ausgaben ist, so unrichtig ist seine Ansicht von dem Charakter, der Altersschwäche und Unterthanenfurcht Kants.

Die volle Uebereinstimmung seiner eigenen Lehre und ihrer idealistischen Grundansicht mit der kantischen Vernunftkritik in ihrer eigentlichen und wahren Gestalt mußte jener zur Hebung gereichen. Deshalb lag ihm so viel daran, daß in der ersten Gesammtausgabe der Werke Kants die Kritik der reinen Vernunft vom Jahre 1781 als der Grundtext behandelt werde. Zu diesem Zwecke richtete er den 14. August 1837 an K. Rosenkranz, den philosophischen Mitherausgeber, einen der angesehensten Schüler Hegels, ein ausführliches Schreiben, worin

er die beiden Ausgaben verglich und mit allen den Gründen, die ſchon erörtert ſind, die Bedeutung der erſten ans Licht ſtellte. Die Herausgeber haben ſeinen Rath befolgt und mit einigen kleinen, unmotivirten Auslaſſungen und Aenderungen ſein Schreiben abdrucken laſſen.[1]

4. Zwei Preisſchriften: die Grundprobleme der Ethik.

Die ſchriftſtelleriſchen Pläne des Philoſophen blieben auf die Erneuerung ſeines Hauptwerks gerichtet, das der Vermehrung und Ergänzung, auch in manchen Punkten neuer Begründungen und Erläuterungen bedurfte. Der dazu angeſammelte Ideenvorrath lag bereit; die jüngſte Schrift „über den Willen in der Natur" war dem zweiten Buche, welches die Lehre von der „Objectivation des Willens" enthielt, zu Statten gekommen. Nun würde es ſich auf das Beſte gefügt haben, wenn er eine ſolche dem Hauptwerk dienende und doch von ihm unabhängige Schrift auch zu dem vierten Buch, welches die Lehre von der „Bejahung und Verneinung des Willens zum Leben bei erreichter Selbſterkenntniß", d. h. die Ethik enthielt, hätte ſchreiben können.

Da kam es ihm wie gerufen, daß eben jetzt zwei ſkandinaviſche Akademien Preisaufgaben verkündet hatten, welche die Grundfragen der Ethik betrafen und mit dem Thema ſeines vierten Buchs auf das Genaueſte zuſammenhingen. Die königlich norwegiſche Societät der Wiſſenſchaften zu Drontheim hatte gefragt: »Num liberum hominum arbitrium e sui ipsius conscientia demonstrari potest?« Deutſch nach Schopenhauer: „Läßt die Freiheit des menſchlichen Willens ſich aus dem Selbſtbewußtſein beweiſen?" — Die königlich däniſche Societät der Wiſſenſchaften zu Kopenhagen hatte nach einer vorangeſchickten, weitläufigen und unklaren Einleitung die Frage aufgeſtellt: »Philosophiae moralis fons et fundamentum utrum in idea moralitatis, quae immediate conscientia contineatur, et ceteris notionibus fundamentalibus, quae ex illa prodeunt, explicandis quaerenda sunt, an in alio cognoscendi principio?« Deutſch nach Schopenhauer: „Iſt die Quelle und Grundlage der Moral zu ſuchen in einer unmittelbar im Bewußtſein (oder Gewiſſen) liegenden Idee

[1] Kants S. W. (Roſenkranz und Schubert). Bd. III. S. X—XIV. A. Schopenhauer, Die Welt als Wille und Vorſtellung (5. Aufl.) S. 516 ff. Griſebach Edita u. ſ. w. S. 15—17. Unverändert: Reicke, Altpr. Monatsſchrift. Bd. XXVI. Heft 3—4 (1889). Griſebach, Schopenhauers S. W. VI. S. 277—79. — Vgl. meine Geſchichte d. neuern Philoſ. (3. Aufl.). Bd. III. S. 558—576, insbeſ. S. 562.

der Moralität und in der Analyse der übrigen, aus dieser entspringenden moralischen Grundbegriffe, oder aber in einem andern Erkenntnißgrunde?" Die Frage der norwegischen Akademie ging auf die Freiheit des Willens, die der dänischen auf die Grundlage der Moral. Die Verkündigung der ersten hatte in der hallischen Litteraturzeitung vom April 1837, die der zweiten in derselben Zeitschrift vom Mai 1838 gestanden. Dort hatte sie Schopenhauer gelesen.

Die Abhandlung über die menschliche Willensfreiheit mit dem Motto »la liberté est un mystère« wurde in Drontheim den 26. Januar 1839 mit dem ersten Preise gekrönt und der Verfasser zugleich zum Mitgliede der königlich norwegischen Societät der Wissenschaften ernannt. Es war die erste öffentliche Anerkennung, die dem 51jährigen Manne zu Theil wurde. Die deutsche Zuschrift der Akademie beantwortete er in einem lateinischen Danksagungsschreiben (28. September 1839), worin er das Wort Petrarcas auf sich anwendete: »si quis toto die currens pervenit ad vesperam, satis est«. Er hat dieses Wort noch oft gebraucht und sich damit getröstet: „Wenn einer den ganzen Tag über läuft und gegen Abend ans Ziel gelangt, so ist es genug".

Als er die Abhandlung nach Drontheim gesendet hatte, ging er sogleich an die Bearbeitung des dänischen Themas. Sobald er die Nachricht von der Krönung der Schrift und seiner Erwählung zum Mitgliede der Societät erhalten hatte (Februar 1839), schickte er die neue Abhandlung nach Kopenhagen, mit dem seinem Buch „über den Willen in der Natur" entlehnten Motto: „Moral predigen ist leicht, Moral begründen schwer". Der verschlossene Brief mit seinem Namen sollte erst nach zuerkanntem Preise eröffnet werden. Hier stand zu lesen: daß für eine Arbeit von verwandtem Thema die königlich norwegische Societät der Wissenschaften zu Drontheim ihm die große Medaille und das Diplom ihrer Mitgliedschaft ertheilt habe, daß er auf die Ehre der zweiten Art ein größeres Gewicht lege als auf die der ersten, und daß er die beiden Abhandlungen nunmehr unter dem gemeinsamen Titel herauszugeben wünsche: „Die beiden Grundprobleme der Ethik, in zwei gekrönten Preisschriften gelöst".

Vergebens harrte er auf die Siegesbotschaft. Als er sich endlich nach dem Ausgang erkundigte, wurde ihm die Antwort ertheilt, daß den 30. Januar 1840 das Urtheil gefällt und seine Arbeit des Preises

nicht für würdig erachtet worden sei: er habe den Zielpunkt der Aufgabe außer Acht gelassen und anhangsweise behandelt, was er als Hauptsache hätte behandeln sollen: den Zusammenhang des Princips der Ethik mit dem der Metaphysik; er habe als Princip der Ethik das Mitleid aufgestellt, aber weder die zureichende Geltung desselben bewiesen, noch durch die Art seiner Darstellung den Preisrichtern genügt; endlich wolle man nicht verschweigen, daß man an den ungeziemenden Ausdrücken, in denen er von einigen der angesehensten Philosophen der Zeit geredet habe, gerechten und ernsten Anstoß genommen.

Nunmehr veröffentlichte er beide Abhandlungen unter dem gemeinsamen Titel: „Die beiden Grundprobleme der Ethik, behandelt in zwei akademischen Preisschriften von Dr. Arthur Schopenhauer, Mitglied der königlich norwegischen Societät der Wissenschaften. I. Ueber die Freiheit des menschlichen Willens, gekrönt von der königlich norwegischen Societät der Wissenschaften zu Drontheim am 26. Januar 1839. II. Ueber das Fundament der Moral, nicht gekrönt von der königlich dänischen Societät der Wissenschaften zu Kopenhagen, den 30. Januar 1840".[1]

Das Urtheil der dänischen Akademie hatte ihn auf das Bitterste enttäuscht und in einen Aufruhr von Aerger versetzt, dem er nun in der „Vorrede" ungezügelten Lauf ließ. Daß seine klare und bündige Auslegung des Themas nicht als richtig befunden wurde, hatten die Preisrichter selbst durch die unsichere und etwas mißverständliche Fassung desselben verschuldet. Unter den Gründen wider ihn war der tristigste, daß er Männer, wie Fichte, Schelling und Hegel, auf schmähsüchtige Art erwähnt hatte. Gerade diese Philosophen zählten damals unter den dänischen Akademikern Anhänger und Verehrer. Ich nenne nur den einen: Hans Christian Oersted, den Entdecker des Elektromagnetismus. Selbst wenn eine Abhandlung wegen ihres wissenschaftlichen Werthes den Preis verdient, kann eine Akademie ihr denselben unmöglich ertheilen, wenn sie genöthigt sein soll, Schmähungen, die sie verwirft, mitzukrönen. In einer solchen Lage sah sich die dänische Akademie dem Bewerber gegenüber und war mit diesem Grunde wider ihn ganz in ihrem Recht.

[1] Frankfurt am Main. Joh. Christian Hermannsche Buchhandlung. F. S. Suchsland. 1841.

Aber gerade dieser Tadel mit der Hinweisung auf die »summi philosophi« hatte ihn am meisten erbost. Was nach seiner Ansicht die dänische Akademie an ihm gesündigt hatte, sollte nun Hegel entgelten, gegen den sich die Vorrede in einer wirklich tollen Kapuzinade erging. Fichte, der in der Abhandlung selbst „so ein Windbeutel" genannt war, gilt hier mit einmal als „ein Talentmann", der hoch über Hegel stehe, „diesem sehr gewöhnlichen Kopf, sehr ungewöhnlichen Charlatan, diesem Philosophen mit seinem falschen, erschlichenen, gekauften, zusammengelogenen Ruhm, diesem Absurditätenlehrer, diesem Papier-, Zeit- und Kopfverderber, dessen Philosophie, die Apotheose des Unsinns, einen höchst verderblichen, verdummenden, pestilenzialischen Einfluß auf die deutsche Litteratur ausgeübt habe". Um solche Beschimpfungen zu erhärten, wurden aus dem naturphilosophischen Theile der Hegelschen Encyklopädie drei Beispiele angeführt: in dem ersten habe er in der zweiten Schlußfigur positiv geschlossen, in dem zweiten der Trägheit die Gravitation entgegengesetzt und in dem dritten die Vergänglichkeit der Materie behauptet.

Wie vor fünf Jahren in der Einleitung seiner Schrift „Ueber den Willen in der Natur", so verhallten auch die Schmähungen dieser Vorrede, obwohl ihre Keile verstärkt waren, völlig ungehört. Unterdessen stand die Hegelsche Philosophie in vollster Blüthe und übte in den „Hallischen Jahrbüchern", die unter A. Ruge und Th. Echtermeyer eine Menge der tüchtigsten schriftstellerischen Kräfte ins Feld führten, einen herrschenden Einfluß in der Tageslitteratur. Man mochte diesen Einfluß bekämpfen und beklagen, aber denselben „verdummend" nennen konnte nur die blinde und ohnmächtige Wuth.

Es gehörte die damalige weite Verbreitung der philosophischen Interessen in Folge des Einflusses der Hegelschen Philosophie dazu, daß zwei gelehrte Gesellschaften im Norden auf den Gedanken kamen, rein philosophische Themata, wie die Fragen über die menschliche Willensfreiheit und die Grundlage der Moral, als Preisaufgaben zu verkünden. Schopenhauer selbst, über die Seltenheit solcher Aufgaben erstaunt, sagt in seiner Vorrede, er habe beide Fragen »pour la rareté du fait« beantwortet; die dänische Akademie hätte sich hüten sollen, eine so hohe, ernste, bedenkliche Frage zu stellen. „Denn hinterher, nachdem auf eine ernste Frage eine ernste Antwort eingegangen, ist es nicht mehr an der Zeit, sie zurückzunehmen. Und wenn einmal

der ſteinerne Gaſt geladen worden, da iſt bei ſeinem Eintritt ſelbſt Don Juan zu ſehr ein Gentleman, als daß er die Einladung verleugnen ſolle."

Er verglich ſich außerordentlich gern mit dem ſteinernen Gaſt. Als er zehn Jahre ſpäter einem Profeſſor und Hegelianer von großem Ruf auf deſſen höfliche, wohl etwas ſcheue Bitte ſeinen Lebensabriß ſchickte, berichtet er dieſe Begebenheit an Frauenſtädt mit den Worten: „Tritt er im Briefe nicht zu mir ein, wie ein atheniſcher Jüngling zum Minotaur? oder Leporello mit »Du Bild von Erz und Steine, mir zittern die Gebeine?«" Noch lieber verglich er ſich mit dem Montblanc, wenn er in der Morgenſonne ſtrahlt; am liebſten mit der Sonne ſelbſt.

Nicht blos die Vorrede blieb unbeachtet, ſondern das ganze Buch. In keiner Litteraturzeitung wurde es beſprochen oder auch nur erwähnt. Und es war, ſachlich genommen, ein höchſt intereſſantes, geiſtvolles und lehrreiches Werk.

Sechſtes Capitel.

Der zweite Abſchnitt der Frankfurter Periode.

(1841—1850.)

I. Neue Werke und Ausgaben.

1. Die Erneuerung des Hauptwerks.

Dieſer vorletzte Abſchnitt ſeines Lebens, in welchem die öffentliche Anerkennung zu dämmern beginnt, reicht von den „beiden Grundproblemen der Ethik" bis zu den „Parerga und Paralipomena", dem letzten ſeiner Werke. Seit der Vollendung ſeines Hauptwerks war er unabläſſig mit den „Ergänzungen" deſſelben beſchäftigt, die in einer vermehrten Auflage oder in einem beſonderen Supplementbande erſcheinen ſollten. Die Ausführung dieſes Plans hatte er ſchon in den Jahren 1828 und 1835 eifrig, aber umſonſt betrieben und als das Ziel ſeiner litterariſchen Beſtrebungen im Auge behalten.[1] Mit den Jahren hatten ſich dieſe Ergänzungen vermehrt und waren im Mai 1843 endlich in einem Umfange von fünfzig Capiteln zum Abſchluß

[1] Vgl. Fr. Arn. Brockhaus. Von Eduard Brockhaus, S. 360—63.

gekommen. Nunmehr konnte nur noch von einer neuen Auflage des Hauptwerks in zwei Bänden die Rede sein.

Aber die Verlagshandlung Brockhaus verhielt sich zu seinem Antrage ablehnend, da von der ersten Auflage noch genug Exemplare für die Nachfrage vorräthig seien und sie mit derselben „ein zu schlechtes Geschäft" gemacht habe (13. Mai 1843). Auch die Versicherung, daß sein neues Werk aus vierundzwanzigjährigem Nachdenken entstanden und das Beste sei, was er geschrieben habe, daß er nun endlich den Widerstand der stumpfen Welt zu besiegen hoffe, konnte ihre Bedenken nicht wegräumen. Endlich entschloß sie sich, eine neue Auflage des ganzen Werks zu veranstalten, den ersten Band in 500, den zweiten in 750 Exemplaren drucken zu lassen, ohne Kosten und ohne Honorar für den Verfasser. Damit war sein Hauptziel erreicht. „Sie haben mir", schrieb er den 14. Juni, „eine unerwartete große Freude gemacht, wie ich aufrichtig gestehe; aber eben so aufrichtig versichere ich Sie meiner festen Ueberzeugung, daß Sie durch Uebernahme meines vervollständigten Werks ein gutes Geschäft machen, ja, daß einst der Tag kommen wird, wo Sie über Ihre Bedenklichkeit, die Druckkosten daran zu wenden, herzlich lachen werden."

„Nicht den Zeitgenossen, nicht den Landesgenossen, — der Menschheit übergebe ich mein nunmehr vollendetes Werk." So begann die im Februar 1844 geschriebene Vorrede, die sich alsbald in neue Schmähungen wider die Gegenwart und die nachkantischen Scheinphilosophien der drei berufenen Sophisten ergoß, unter denen Hegel auf der Leiter der Beschimpfungen noch eine Sprosse, die letzte, aufzusteigen hatte: er hieß jetzt „dieser geistige Kaliban". Wenn er dann später nur noch als „Unsinnsschmierer", „plumper Charlatan", „Bierwirthsphysiognomie" bezeichnet wurde, so befand er sich schon auf den Sprossen abwärts und Schopenhauer auf dem Wege der Mäßigung. Es herrsche eben jetzt auf dem Gebiete der Philosophie ein Schreiben und Reden in äußerer Regsamkeit, deren versteckte Triebfedern lediglich egoistische Motive und die Rücksichten auf Staat und Kirche seien. Absichten, nicht Einsichten wären der Leitstern „dieser Tumultuanten". Von seiten der Regierung werde die Philosophie als Staatsmittel, von seiten der Philosophen als Erwerbsmittel betrieben; eben darin bestehe der Unterschied zwischen ihm und den Philosophieprofessoren, daß diese von der Philosophie leben, er dagegen für sie.

Dieſe Tumultanten? Auf dem Gebiete der Philoſophie im Anfange der vierziger Jahre? Darunter können nur Männer gemeint ſein, wie D. Fr. Strauß, Ludw. Feuerbach, B. Bauer, Fr. Th. Viſcher, Arnold Ruge u. a., die, wie man auch ſonſt über ſie und ihre Werke urtheilen möge, ſämmtlich um ihrer Reden und Schriften willen Amt, Stellung und Wirkſamkeit einbüßten. Und dieſe ſollen aus Rückſicht auf Staat und Kirche geredet und geſchrieben haben? Der Mann, der dieſe Verläumdungen niederſchrieb, war nicht bei Troſte. Und was den „Kaliban" betrifft, fortan die typiſche Bezeichnung Hegels im Munde Schopenhauers, ſo ſind die erſten Worte, welche Shakeſpeare dieſes ſein Monſtrum ausſtoßen läßt, boshafte und verläumderiſche Schimpfreden, für die ihn Proſpero züchtigt.

Der Ruhm, auch der verdiente, läßt ſich nicht erſchimpfen. Wenn das möglich wäre, ſo müßte ihn Schopenhauer durch ſeine drei letzten Werke in Ueberfülle gewonnen haben. Aber er blieb völlig unbeachtet, mehr als je. Niemand las den Willen in der Natur, es war „ein Raphael in der Bedientenſtube", ſo tröſtete er ſich ſelbſt; keine Litteraturzeitung erwähnte auch nur die beiden Grundprobleme der Ethik, und als er in großer Spannung nach den Erfolgen ſeines nunmehr vollſtändigen Hauptwerks ſich erkundigte, ſchrieb ihm der Verleger (den 14. Auguſt 1846): „Ich kann Ihnen zu meinem Bedauern nur ſagen, daß ich damit ein ſchlechtes Geſchäft gemacht habe, und die nähere Auseinanderſetzung darüber erlaſſen Sie mir wohl".

2. Die neue Ausgabe der Diſſertation.

Eben waren die „Ergänzungen" vollendet, als Schopenhauer erfuhr, daß von ſeiner erſten Schrift kein Exemplar mehr vorhanden wäre. Dieſelbe war nicht etwa vergriffen, ſondern die Rudolſtädter Buchhandlung, die ſie in Commiſſion hatte, war in Concurs gerathen und der ganze noch übrige Vorrath jener Doctordiſſertation eingeſtampft worden. Nun ließ er eine „zweite, ſehr verbeſſerte und beträchtlich vermehrte Auflage" erſcheinen und nahm die Verſe des pythagoreiſchen Schwurs zu deren Motto, indem er die vierfache Wurzel mit der pythagoreiſchen Tetraktys verglich.[1]

Die neue Vorrede vom September 1847 brachte wiederum eine Schmähredе des nunmehr ſchon gewohnten Stils: es war das vierte

[1] Frankfurt a. M. Joh. Chriſt. Hermannſche Buchhandlung. F. E. Suchsland. 1847. Der Umfang des neuen Textes war doppelt ſo groß als der alte.

Präludium dieser Art. Der Verfasser blieb von der Wahnidee beherrscht, daß die Philosophieprofessoren eine neidische, wider ihn und seinen Ruhm verschworene Clique bildeten; endlich sei er dahintergekommen, in welche Gesellschaft von Gewerbsleuten und unterthänigen Augendienern er gerathen, und worauf es bei ihnen eigentlich abgesehen sei. Der Erfolg habe gelehrt, was dabei heraus komme, wenn ein plumper Charlatan, wie Hegel, zum großen Philosophen gestempelt werde. Die Köpfe der jetzigen Gelehrtengeneration, zum Denken unfähig, roh und betäubt, seien die Beute des platten Materialismus geworden, der aus dem Basiliskenei hervorgekrochen. Solche und ähnliche Ergüsse sind nicht als „Philippika" zu bezeichnen, sondern eine Ueberfluth der Affecte, von der Schopenhauer selbst bei dieser Gelegenheit recht treffend sagt: „Die Indignation quillt mir aus allen Poren". Er konnte die Galle nicht halten, und es gehörte, wie es scheint, zu seiner Diät, sie oft und reichlich zu ergießen. Wenn er in seinen Briefen sich auf diese Art erleichtert hat, sagt er wohl: „Jetzt habe ich meine Galle ausgeschüttet, und es ist gut".[1]

II. Die erste Anhängerschaft und das letzte Werk.

1. Drei Juristen.

Allmählich kamen einige Anhänger, die aber in dem Jahrzehnt von 1840—50 die Vierzahl nicht überschritten. Darunter waren drei Juristen: der geheime Justizrath Dorguth in Magdeburg, zehn Jahre älter als Schopenhauer, für dessen Lehre er in einer Reihe von Schriften (1843—54) Propaganda zu machen bestrebt war, er hat „über die falsche Wurzel des Idealrealismus" an seinen Landsmann, den Professor Rosenkranz in Königsberg, ein Sendschreiben gerichtet, worin er Schopenhauer für „den ersten realen Denker der ganzen Litteraturgeschichte" erklärte; der zweite war der pfälzische Advocat August Becker aus Alzey, der aus dem Studium der Schriften Schopenhauers das Interesse an der Philosophie wiedergewonnen hatte und mit dem Philosophen selbst im Juli 1844 in brieflichen und persönlichen Verkehr trat, er hat diesem stets als einer der gründlichsten Kenner seiner Lehre gegolten; Adam von Doß war noch Rechtspraktikant, als er den Meister im April 1849 besuchte und durch den schwärmerischen Eifer, den er für seine Lehre an den Tag legte, ganz für sich gewann;

[1] Arthur Schopenhauer. Von ihm. Ueber ihn. S. 649. Br. v. 29. Juni 1855.

er ſchrieb, um Leſer zu werben, Briefe an Perſonen von Gewicht und Bedeutung, wie Dav. Fr. Strauß und Leopold Schefer, und that, was er konnte, um Brüder in Schopenhauer zu ſtiften.

2. Julius Frauenſtädt.

Aber der eigentliche Jünger und Famulus, der zur wirkſamen Ausübung der Propaganda die erforderliche philoſophiſche Schulung und rührige Schreibfertigkeit beſaß, fand ſich in Julius Frauenſtädt, einem Manne jüdiſcher Abkunft aus Bojanowo, der in den Jahren 1833—36 Philoſophie und Theologie in Berlin ſtudirt hatte, ohne je den Namen Schopenhauer zu hören. Um einer pſychologiſchen Arbeit willen las er das Hauptwerk, auf welches der Zufall ihn geführt. In ſeinen „Studien und Kritiken zur Theologie und Philoſophie" ſchrieb er eine Seite über Schopenhauer, in einem Artikel, der in den Halliſchen Jahrbüchern erſchien und dem Philoſophen Krauſe gewidmet war, (1841) erwähnte er wiederum „den genialen tiefſinnigen Schopenhauer", der unerkannt und verdunkelt in der Abgeſchiedenheit lebe, während er an Geiſt und Wiſſen alle anderen überſtrahle. Solche Worte waren Balſam für den Frankfurter Einſiedler, der immer lauſchte und aufhorchte, ob ſein Name genannt werde, wo und wie?

Damals hielt der wieder auferſtandene Schelling in Berlin ſeine Vorleſungen über die Philoſophie der Offenbarung und Mythologie, deren Inhalt kennen zu lernen, alle Welt geſpannt war. Aus ſeinem nachgeſchriebenen Hefte gab Frauenſtädt ohne alle Berechtigung eine Darſtellung jenes Inhalts, die Schelling für „das Product einer bettelhaften und ſchmutzigen Buchmacherei" erklärt hat.[1]

Als Hauslehrer in einer vornehmen ruſſiſchen Familie kam Frauenſtädt im Juli 1846 nach Frankfurt und machte nun Schopenhauers perſönliche Bekanntſchaft, der ihn auf Grund ſeiner litterariſchen Verdienſte nach Gebühr empfing. Er konnte im October zurückkehren und fünf Monate hindurch den Verkehr mit Schopenhauer pflegen; er iſt im September 1847 wiedergekommen und bis in den December geblieben. Es war das dritte und letzte mal. Dann verkehrten beide neun volle Jahre hindurch in ununterbrochenem Briefwechſel.

An dieſem 25 Jahre jüngeren Manne gewann Schopenhauer einen Schüler und Jünger, der bewundernd zu ihm emporſah, einen wohl

[1] Meine Geſchichte der neuern Philoſophie. Bd. VI. S. 367.

unterrichteten, seiner Werke kundigen Famulus, einen unermüdlichen Leser und Schreiber, mit einem Worte einen litterarischen Hausgeist, der im Laufe der Jahre ihm so viel schätzenswerthe Dienste erwiesen, daß er denselben zuletzt zum Erben des Hauses, d. h. seiner Werke und seines litterarischen Nachlasses ernannt hat.

Man muß Frauenstädts „Memorabilien" und Schopenhauers Briefe an ihn lesen,[1] um jenen Schein einer düsteren Erhabenheit, worin sich der Einsiedler von Frankfurt so wohl gefiel, jener »solitude of kings«, die er mit Byron gemein haben wollte und auch zuweilen hatte, nicht zu trauen. Man muß hören, wie er den Famulus drängt, auf dem Lesezimmer in Berlin alle Bücher, Blätter und Zeitungen zu durchstöbern und zu prüfen, ob, wo und was über ihn zu lesen steht, mit welcher Ungeduld er diese Nachrichten erwartet, mit welcher Gier er sie verschlingt, welche Klagen und Seufzer er ausstößt, daß jener nicht emsig genug nachgeforscht hat, daß ihm wohl Dreiviertel der gedruckten Lobpreisungen verborgen bleibe; nun berechnet er aus der bekannten Größe die unbekannte, aus der gedruckten Bewunderung die ungedruckte und sieht seinen Ruhm ins Unermeßliche wachsen. Man kann ihm nicht genug berichten, was alles die Leute über ihn sagen, schreiben und drucken. Jedes Blatt mit dem Preise seines Namens, heute gedruckt, morgen vergessen, wie es der Wind der Tageslitteratur treibt, ist ihm ein neues Pfand der Unsterblichkeit. Ist das der scharfblickende Denker, der alle Scheinwerthe so gründlich durchschaut? das der ausgemachte Pessimist, der Menschenverächter, den jedes elende Menschlein beglückt, wenn es ihn lobt?

Hat aber jemand ihn getadelt oder nicht genug gelobt oder etwa nicht erwähnt oder gar von einem ihm widerwärtigen Philosophen mit Anerkennung gesprochen, da heißt es „der Lump", „der Schuft" u. s. w. Wenn er die ihm verhaßten Philosophen öffentlich schmäht, läßt er sich vorher von seinem juristischen Freunde berathen, wie weit er gehen dürfe, ohne verklagt zu werden. In seinen Briefen schimpft er nach Herzenslust. Wehe dem Famulus, wenn er einmal die Lehre und Werke des Meisters nicht kräftig genug gepriesen, wenn er sie ungenau, incorrect, fehlerhaft dargestellt oder gar zu bekritteln den Versuch gemacht, wenn er die verhaßten Gegner nicht abschätzig genug

[1] S. oben Cap. I. S. 4.

verurtheilt und nicht mit vollen Backen in die Verdammung der Philoſophieprofeſſoren eingeſtimmt hat, dann wird er auf das ſchärfſte getadelt, abgekanzelt und heruntergemacht. Aber die Dienſte dieſes Mannes ſind für ihn einzig in ihrer Art, unerſetzlich, unentbehrlich. Alsbald beſinnt und beſänftigt ſich Schopenhauer und ſchreibt als wohlaffectionirter König: „Unſer lieber getreuer Dr. Frauenſtädt!“

In ſeinen Memorabilien berichtet dieſer den guten Empfang, den er bei Schopenhauer gefunden, und rühmt wiederholt, wie er ihn neben ſich auf dem Sofa habe ſitzen laſſen. Als er aber eines Tages zu ungelegener Stunde eintrat, wurde er angefahren und bedeutet, daß man nicht nach Belieben bei ihm Audienz habe. Wenn er ſich dann wieder der vielen Schriften, der Artikel und Artikelchen erinnert, die Frauenſtädt ſchon über ihn geſchrieben, wodurch er ihm Leſer geworben und erworben hat, dann wird er gerührt und nennt ihn ſeinen Theophraſt und Metrodorus, ſeinen »apostolus activus, militans, strenuus, acerrimus«. Die Behandlung wechſelt zwiſchen Prügeln und Streicheln, er ſtreichelt mit unſanfter Hand. Am Ende aber wurde er der flackernden und irrlichtelirenden Art ſeines Famulus ſo überdrüſſig, daß er ihn wie Mephiſtopheles das Irrlicht behandelt:

Geh er nur gerad' in Teufels Namen,
Sonſt blaſ' ich ihm ſein Flackerleben aus!

Nun ging dem andern auch die Geduld aus, und er antwortete mit heftigen Vorwürfen, worauf Schopenhauer die Correſpondenz abbrach, eigentlich für immer; denn der einzige Brief, den er noch drei Jahre ſpäter an ihn geſchrieben hat, war nur eine Antwort (Dec. 1839). Er hat nicht vergeſſen, daß er ihm Dank ſchuldig war, und es durch ſein Teſtament bewieſen. Und Frauenſtädt ſeinerſeits hat nicht vergeſſen, was dem Famulus nützt:

Mit euch, Herr Doktor, zu ſpazieren,
Iſt ehrenvoll und bringt Gewinn.

Dieſen Gewinn hat es ihm reichlich gebracht; derſelbe war größer als ſein Verdienſt.

3. Das letzte Werk.

Kaum war das Hauptwerk vollſtändig hergeſtellt und herausgegeben, als dem Verfaſſer neue Ergänzungen nöthig erſchienen, die in Ausführungen theils nebenſächlicher, theils einſchlägiger in dem bisherigen Werke noch unerledigter Themata beſtanden. Jene ſollten

„Parerga" (Nebenwerke), diese „Paralipomena" heißen. Nach einer sechsjährigen Arbeit (1844—1850) war das Ganze in einem so beträchtlichen Umfange vollendet, daß jeder der beiden Theile einen Band für sich ausmachte. Die Parerga bestanden in sechs Abhandlungen, die „Aphorismen über die Lebensweisheit" eingerechnet, die Paralipomena in einunddreißig Capiteln, wozu noch „einige Verse" kamen. Die Vorrede wurde im December 1850 geschrieben, kurz und ohne Galle; diese hatte sich in dem dritten Stück der Parerga, welches „über die Universitätsphilosophie" handelte, reichlich abgelagert.

Im behaglichen Vollgenuß ungestörter Muße und „imperturbabler Gesundheit und Kraft", deren er sich nunmehr erfreute, nur in den beiden ersten Morgenstunden nach stets erquickendem Schlaf hatte er an diesen »opera mixta« gearbeitet und sie mit stilistischer Meisterschaft ausgeführt, insbesondere die Paralipomena, seine „Philosophie für die Welt", wie er sie nannte: eine Reihe von Essais, die jedem Litteraturkenner als Muster ihrer Art in deutscher Sprache gelten dürfen. Im Gefühl der Vollendung war er entschlossen, kein neues Buch mehr zu schreiben, und sagte von seinem Werke, wie Hamlet von seinem Schicksal: „Der Rest ist Schweigen".

Aber jetzt, wo er auf der Höhe seiner schriftstellerischen Laufbahn angelangt war, schien er als Schriftsteller allen Kredit verloren zu haben. Vergebens wurden drei Buchhandlungen, darunter den beiden bisherigen Verlegern, die Parerga und Paralipomena für nichts angeboten. Brockhaus hatte mit der neuen Auflage des Hauptwerks wieder ein so schlechtes Geschäft gemacht, daß er sich genöthigt sah, den Preis herabzusetzen.

Endlich nach einigen erfolglosen Bemühungen gelang es seinem Frauenstädt, diese letzten Schwierigkeiten aus dem Wege zu räumen und einen Berliner Buchhändler zur Herausgabe des Werks zu bewegen, das in 750 Exemplaren gedruckt wurde und im November 1851 erschien. Schopenhauer behielt das Recht auf die zweite Auflage und erhielt von der ersten zehn Freiexemplare.[1]

Es war gewiß kein schwieriges Verdienst, das sich Frauenstädt in dem gegebenen Fall um die Person und Sache Schopenhauers erworben, aber unleugbar einer der wichtigsten Dienste, den er ihm geleistet hat. „Sie sind ein wahrer Treufreund", schrieb Schopenhauer

[1] Parerga und Paralipomena, kleine philosophische Schriften von Arthur Schopenhauer. Vitam impendere vero. Berlin, Druck und Verlag von A. W. Hayn. 1851.

den 30. Sept. 1850, „et optime meritus de nobis et philosophia nostra, in alle Wege. Herzlichen Dank für Ihre Mühe und Eifer in Herbeiſchaffung eines Verlegers. Ich hoffe, daß der Mann ein gutes Geſchäft macht, da vieles, namentlich die Aphorismen zur Lebensweisheit, die faſt den halben erſten Band füllen, ſehr populär ſind. Aber die Zeitläufte ſind Schuld, daß man ſo ſchwer einen Verleger zu ſolchen Büchern findet. Alles ſteckt noch bis über die Ohren in der Politik."

III. Das Ende des Jahrzehnts.

1. Die politiſchen Stürme.

Daß ein tiefer Ruhe und Stille, als des Elementes, in welchem allein die Werke des Genies und des Gedankens reifen können, ſo bedürftiger und allem Lärm ſo gründlich abgeneigter Mann, wie Schopenhauer, mit ſeinem ausgeprägt ariſtokratiſchen Selbſtgefühl und ſeiner grenzenloſen Verachtung der Maſſe die Volksbewegungen der Jahre 1848 und 1849 und den Aufruhr, den ſie hervorriefen, gehaßt hat, verſteht ſich nach allem, was wir ſchon über ihn wiſſen, wohl von ſelbſt.

Der März 1848 hatte ihn dermaßen in Schrecken geſetzt, daß er ſogar ſeine Bücherbeſtellungen zurücknahm. Als den 11. Juni der Erzherzog Johann einzog, athmete er auf. „Das iſt auch recht", ſchrieb er an Frauenſtädt, „erhebt ſich der Sturm, ſo zieht man alle Segel ein, aber man breitet ſie wieder aus, wenn die Sonne hervorkommt. Dieſe läßt ſich hier, eben dieſen Augenblick, herrlich ſehen als Erzherzog Johann, deſſen Einfahrt ſogleich die Kanonen verkündigen werden. Der Horizont hellt ſich überall auf: Vernunft fängt wieder an zu ſprechen und Hoffnung wieder an zu blühn, und die Hundsfötter aller Orten machen lange Geſichter." Aber den Erzherzog, der ihm jetzt als Sonne leuchtete, nannte er ſehr bald den „Johann ohne Land".

Höchſt anſchaulich und charakteriſtiſch hat er dem dienſtfertigen Freunde den Aufruhr und die Kämpfe des 18. September geſchildert, die ihm bis in ſein Zimmer gedrungen waren. „Was haben wir erlebt! Denken Sie ſich eine Barrikade auf der Brücke und die Schützen bis dicht vor meinem Hauſe ſtehend, zielend und ſchießend auf das Militär in der Fahrgaſſe, deſſen Gegenſchüſſe das Haus erſchütterten: plötzlich Stimmen und Gebrülle an meiner verſchloſſenen Stubenthür: ich, denkend, es ſei die ſouveräne Kanaille, verrammle die Thür mit

einer Stange: jetzt geschehen gefährliche Stöße gegen dieselbe, endlich die feine Stimme meiner Magd: »es sind nur einige Oesterreicher!« Sogleich öffne ich diesen werthen Freunden: 20 blauhosige Stockböhmen stürzen herein, um aus meinem Fenster auf die Souveräne zu schießen; besinnen sich aber bald, es ginge vom nächsten Hause besser.“[1]

Als endlich die aufrührerischen Bewegungen unterdrückt und die völlige Ruhe durch Waffengewalt wiederhergestellt war, fühlte er sich den preußischen Kriegern, die den inneren Frieden erkämpft hatten, zu höchstem Danke verpflichtet. Darum ernannte er „den in Berlin errichteten Fonds zur Unterstützung der in den Aufruhr- und Empörungskämpfen der Jahre 1848 und 1849 für Aufrechterhaltung und Herstellung der gesetzlichen Ordnung in Deutschland invalide gewordenen preußischen Soldaten, wie auch der Hinterbliebenen solcher, die in jenen Kämpfen gefallen“ durch Testament vom 26. Juni 1852 zu seinem Universalerben.

2. Die entdeckte Verschwörung.

Gegen Ende des Jahrzehnts, zur Zeit der Siege über die Volksaufstände, vielleicht im Zusammenhange mit der Freude darüber erwachte in Schopenhauer ein Gefühl davon, daß seine Zeit herannahe. Das Märchen von der Verschwörung der Philosophieprofessoren wider ihn, woran er steif und fest glaubte — sie hatte ja schon vor dreißig Jahren mit Beneke begonnen — nahm jetzt in seiner Einbildungskraft eine Wendung zum Besseren; es ging ihr, wie es jeder schändlichen Verschwörung gehen soll: sie kam an das Licht des Tages! In Folge seiner so oft wiederholten Donnerworte und der jüngsten Schriften von ihm und über ihn ist sie endlich entdeckt und die Verschwörer in Furcht und Schrecken gejagt worden. Schon ist es so weit, daß die heimtückischen Feinde seine Schriften nicht mehr ignoriren, sondern nur noch secretiren, d. h. alles thun, um dieselben geheim zu halten. Das ängstliche Manöver stellt sich ihm vor Augen: die Philosophieprofessoren haben seine Schriften zu Hause und sehen sie an „wie das Galgenmännlein im Fläschchen oder wie der Magus das Teufelchen Asmodäus im Fläschchen und sagen: »ich weiß, kommst du heraus, so holst du mich«“. — Im Stillen weidet er sich an den Angstzuständen der Professoren, die jetzt nur noch auf ihre gemeinsame

[1] Arthur Schopenhauer u. s. w. S. 491. Br. v. 2. März 1849.

Rettung bedacht ſind. „Ich möchte den Kriegsconſeil der Herren behorchen, ihre Verlegenheit muß unbeſchreiblich ſein.“ „Aber dies irae kommt!“ So ſchreibt er den 9. December 1849. Noch ſechs Jahre ſpäter kann er ſich ihre Furcht vor ihm nicht lebhaft genug ausmalen: „Ich glaube, daß ſie alle den ganzen Tag an mich denken und herumſchleichen, wie der Abt zu St. Gallen — »ihm wird's vor den Augen bald gelb und bald grün, o guter Hans Bendix« ꝛc. — und daß ich ihnen Nachts noch im Traume vorkomme als Wehrwolf“.[1]

3. Das Goethe-Album.

Es gab übrigens nach ſeiner Meinung noch einen zweiten Fall einer ſolchen ſchändlichen Verſchwörung zur Unterdrückung der Wahrheit. Wie ſich die Philoſophieprofeſſoren zu ihm, ſo hätten ſich die Phyſiker zu Goethe verhalten. Als er nun zur erſten Säcularfeier der Geburt des Dichters einen Beitrag in das Frankfurter Goethe-Album liefern ſollte, ſchrieb er das große Pergamentblatt, das man ihm geſchickt hatte, auf beiden Seiten voll „mit einer gräulichen Philippika und zwar diesmal adversus physicos. Dieſe nämlich haben gegen Goethes Farbenlehre ſich analog benommen, wie die Philoſophieprofeſſoren gegen meine Philoſophie. Ich bin meiner Sache gewiß, habe mich dermaßen deutlich gemacht, daß es ein Skandal ſein wird. Goethe ſieht von oben herab auf das Album ſeiner Vaterſtadt, hat gewiß zehnmal mehr Freude über mein Donnerwetter, als über alle Lobhudeleien der übrigen, ſagt: «du biſt mein lieber Sohn, an dem ich Wohlgefallen habe», und begreift, wie dämoniſch er getrieben war, als er 1813 mich zu ſeinem perſönlichen Schüler darin gleichſam preßte, vorherfühlend: »exoriare aliquis meis ex ossibus ultor«![2]

Als er fünf Jahre ſpäter erfuhr, daß Goethe in ſeinem Briefwechſel mit dem Staatsrath Schultz ihn zwar wegen ſeiner Fähigkeiten belobt, aber einen Gegner ſeiner Farbenlehre genannt habe, rief er aus: „Während ich 40 Jahre nachher und 22 Jahre nach ſeinem Tode noch ganz allein daſtehe und die Standarte ſeiner Farbenlehre hoch emporhalte, ſchreiend: er hat Recht! — hier in ſeiner alten Vaterſtadt, in deren Albo. Er thut es aber bloß, weil auch ich eine Herſtellung des Weißen aus Farben lehre, und ſeine Maxime iſt: »Und weiche keinen Finger breit

[1] Ebendaſelbſt. S. 487, S. 492 ff., S. 649 ff. Briefe an Frauenſtädt vom 11. Juni 1848, 9. December 1849, 29. Juni 1855. — [2] Ebendaſ. S. 495. Br. v. 9. December 1849.

von Goethes Wegen ab«."[1] Es ist wahr, daß Schopenhauer in der Vertheidigung der Goetheschen Farbenlehre sich als der treue Eckart bewährt hat: er hat um ihretwillen von Goethe selbst viel Leid und Unrecht erlitten, aber nie wider ihn gemurrt.

Mit dem Beginn des neuen Decenniums — es ist sein letztes — steigt die Bahn des 63jährigen Mannes aufwärts, was die Anerkennung und den Ruhm seiner Werke betrifft, den ihm die Welt noch immer schuldet. Der Montblanc fängt an sich zu entwölken und im Morgenlicht zu strahlen. Zwar bleibt der Pessimismus sein unwiderrufliches Dogma, aber sein tägliches Leben im Anblick des steigenden Ruhms wird mit jedem Tage behaglicher, es strotzt von „unerschütterlicher Gesundheit" und Wohlgefühl, wie seine Briefe an den dienstfertigen Freund von einer oft skurrilen Heiterkeit, die uns an Heine erinnert.

Siebentes Capitel.

Der dritte Abschnitt der Frankfurter Periode.

(1851—1860.)

I. Die neue Aera.

1. Die reactionäre Zeitströmung.

Die erste Hälfte unseres Jahrhunderts hatte mit einer Revolution und Volksaufständen geendet, die an der Macht der gesetzlichen Ordnung, an der Widerstandskraft der gewohnten Zustände, zuletzt an ihrer eigenen Unvernunft gescheitert waren; die zweite Hälfte begann mit einer allgemeinen Reaction und dem überhandnehmenden Gefühl, daß die Freiheitsideen und deren Litteratur Schiffbruch gelitten hatten. In den Schriften des jungen und jüngeren Deutschlands, wozu auch die nach links gerichteten Zweige der Hegelschen Philosophie zu rechnen sind, hatte sich eine Fluth freidenkerischer Litteratur ergossen, die von der Revolution der Julitage 1830 herkam und in die Revolutionen der Februar- und Märztage 1848 mündete. Zum Schutze der wiederhergestellten Ordnung wurden in den fünfziger Jahren eine Reihe reactionärer Maßregeln ergriffen, von denen ein wesentlicher Theil in

[1] Ebendaselbst. S. 601. Br. v. 28. Jan. 1854.

der ſtrengen Beaufſichtigung der Lehrkanzeln und in der Abſetzung verdächtiger Univerſitätslehrer beſtand.

Nicht blos die Gewalthaber waren reactionär gerichtet, ſondern die herrſchende Zeitſtrömung ſelbſt. Viele waren der bisherigen Dichter und Philoſophen überdrüſſig, an der Richtigkeit ihrer Ideen und an dem Grundthema derſelben, nämlich dem Fortſchritt der Weltgeſchichte und Menſchheit, irre geworden. Unwillkürlich entſtand die Neigung zu einer peſſimiſtiſchen Betrachtungsart, für welche kein anderer der berufene Zeitphiloſoph ſein oder werden konnte als Schopenhauer. Dieſer ſelbſt, wie jedes Weſen auf die Erhaltung und Mehrung ſeines Daſeins ausgeht, fühlte inſtinctiv, daß die reactionäre Zeitrichtung ihm zur Hebung und zum Heile gereiche; daß durch die preußiſchen Krieger nicht der Aufruhr allein, ſondern auch die ganze ihm verhaßte Litteratur vorläufig zum Schweigen gebracht ſei.

Waren nicht pantheiſtiſche, materialiſtiſche, ſocialiſtiſche Lehren aus jener Philoſophie hervorgegangen, die er „das Baſiliskenei“ nannte? Jede Abſetzung eines, ſolcher Richtungen verdächtigen oder ſchuldigen Univerſitätslehrers begrüßte Schopenhauer mit hellem Frohlocken. Ein junger Docent der Philoſophie in Heidelberg war bei und von der Kirchenbehörde als Pantheiſt angeklagt und von der Regierung ohne Angabe irgend eines Grundes der venia legendi verluſtig erklärt worden. „Es geſchieht ihm ſehr recht“, jubelte Schopenhauer, „er ſteht da als der letzte Hegelianer und Märtyrer, kein Katholik glaubt ſo blind an das Evangelium, wie er an die deliramenta Spinozae!“ Dies war nun die volle Unwahrheit. Das Buch, erſt nach der Abſetzung erſchienen, hatte die Lehre Spinozas objectiv dargeſtellt, dann beurtheilt und ihre Unhaltbarkeit nachgewieſen.

Nicht lange nachher gingen zwei Docenten der mediciniſchen Facultät ihrer venia legendi verluſtig: Moleſchott in Heidelberg wegen ſeines Buches „Der Kreislauf des Lebens“ und Büchner in Tübingen wegen ſeiner Schrift „Stoff und Kraft“. „Hätte ich nicht gewußt“, ſchreibt Schopenhauer, „daß der berühmte Hr. Moleſchott das Buch geſchrieben, ſo würde ich es nicht einmal von einem Studenten, ſondern von einem Barbiergeſellen, der Anatomie und Phyſiologie gehört hat, herrührend glauben. So kraß, unwiſſend, roh, plump, ungelenk, überhaupt knotenhaft iſt das Zeug.“ „Aus derſelben Schule iſt ein neues Buch von Dr. Büchner über Stoff und Kraft und ganz im ſelben

Geist. Ich hoffe zuversichtlich, daß diesem Burschen auch das jus legendi genommen werde. Diese Lumpe vergiften Kopf und Herz und sind unwissend, wie die Knoten, dumm und schlecht." Schon im nächsten Briefe freut er sich der erfüllten Hoffnung. „Mit hoher Befriedigung ersehe aus der gestrigen Postzeitung, daß dies schon eingeleitet ist. Ihm geschieht Recht: denn das Zeug ist nicht blos höchst unmoralisch, sondern auch falsch, absurd und dumm, und die Wurzel ist die Unwissenheit, das Kind der Faulheit." „So ein Mensch hat nichts gelernt als sein bischen Klystierspritzologie, keine Philosophie, keine Humanitätsstudien getrieben: damit wagt er sich dummdreist und vermessen an die Natur der Dinge und der Welt. Ebenso Moleschott. Geschieht ihnen Recht, erleiden ihre Strafe für ihre Ignoranz."[1]

Ich habe diese Stellen wörtlich angeführt, um zu zeigen, wie Schopenhauer von Herzen erfreut über jene Absetzungen war, die als politische und reactionäre Maßregeln mit dem wissenschaftlichen Unwerth und der Ignoranz nicht das mindeste zu schaffen gehabt: diese sprechen wider die Verleihung der venia legendi, doch sind sie nie Gründe gewesen, aus denen eine Regierung die Vorlesungen akademischer Docenten verboten hat. — Man sollte meinen, daß Schopenhauer aus religiösen oder politischen Gründen selbst reactionär gesinnt war; daß er dem Materialismus den Spiritualismus, der pantheistischen Lehre die theistische entgegengesetzt habe. Wie aber wird man sich wundern, wenn man seine Schriften liest! Eine seiner wichtigsten Lehren erscheint, für sich genommen und von den übrigen isolirt, als der ausgeprägteste Materialismus: daß unsere Erkenntniß ein organisches Product sei und das Gehirn sich zu den Vorstellungen verhalte, wie die Speicheldrüse zum Speichel, die Leber zur Galle, der Magen zur Verdauung, die Nieren zum Urin, die Hoden zum Saamen u. s. f. Er haßt den Pantheismus, sofern derselbe optimistisch gesinnt ist. Was er ihm entgegensetzt, ist aber nicht der Theismus, den er noch heftiger haßt, sondern der Pessimismus und Atheismus. Er ist der ausgesprochenste Feind der jüdischen Religion; den Monotheismus des Alten Testamentes nennt er „Judenmythologie", die mosaische Gottesidee „den alten Juden", um rohere Ausdrücke, die Schimpfworten ähnlich sind, nicht zu wiederholen. Wenn er sich vorsichtig ausdrückt,

[1] Ebendaselbst. S. 602, 652, 655. Briefe an Frauenstädt v. 28. Januar 1854, 29. Juni 1855, 15. Juli 1855.

ſo geſchieht es aus Sorge für ſeine Sicherheit und aus Furcht vor den Gerichten, welche Beweggründe er, ſpaßend nach Heineſcher Art, als die Erfüllung einer beſonderen Pflicht gegen Gott auslegt. „O, die Pflichten gegen ſich ſelbſt werden ſehr vernachläſſigt! Was ſoll es denn erſt mit den Pflichten gegen andere und gar gegen Gott werden! Von letzteren kenne ſchon ich z. B. nur noch eine: die Pflicht der Höflichkeit", — die er dann auch dem dienſtfertigen Freunde angelegentlich empfiehlt. In aller Polemik wider die Theologie das »suaviter in modo« zu befolgen, kann er demſelben nicht oft genug anrathen, während er durch ſein eigenes Beiſpiel das äußerſte Gegentheil dieſer goldenen Regel bewieſen hat.[1]

Hört man den Schopenhauer über und wider Hegelſchen Pantheismus und Feuerbachſchen Materialismus ſich ſo wüthend ereifern und alle Maßregeln zu ihrer gewaltſamen Unterdrückung gutheißen, ſo muß man des Verſes gedenken: »Quis tulerit Gracchos de seditione querentes«, deutſch nach Strauß: „Iſt es auch billig, darf man fragen, wenn Gracchen über Aufruhr klagen?" — Und in den Anfängen der Volksbewegung des Jahres 1848 hoffte derſelbe Mann, daß die neue Zeit auch ihm zu Gute kommen und ſeiner Philoſophie Raum ſchaffen werde. „Jetzt wird jedenfalls größere, wenn nicht totale Lehrfreiheit den Univerſitäten zufallen und dann auch wohl in der Philoſophie der Judengott nicht mehr ſo durchaus obligat ſein; worauf dann jüngere Docenten, ſtatt den alten armſeligen Brei aufzutiſchen, es wagen werden, mit meiner ſoliden und reichen Tochter an der Hand aufzutreten." So ſchrieb er im Juni 1848.[2]

Es iſt natürlich keine Rede davon, daß Schopenhauer ſich und ſeine Lehre dem Dienſte der damaligen Reaction anpaſſen gekonnt oder gewollt hätte, er, der über den bedeutendſten Repräſentanten und Wortführer jener Zeitrichtung in folgende Worte ausbricht: „Eben habe den neuen Band der Rechtslehre von Stahl durchblättert. Mit welcher Frechheit ſo ein Tartüffe die Jugend zu belügen ſucht! Plumpes, dummes, elendes Geträtſche. Freilich muß ſo ein Kerl mich ignoriren bis zum letzten Augenblick: den Teufel merkt das Völkchen nicht, und wenn er ſie am Kragen hätte. Aber doch! allen ſolchen zittert bei meinem Namen das Herz im Leibe. Glauben Sie mir's."[3]

[1] Ebendaſ. S. 483, 528. Br. v. 15. Oktober 1853. — [2] Ebendaſ. S. 748. — [3] Ebendaſ. S. 613, 628. Br. v. 11. Mai 1854.

Nun, Stahl und die anderen haben gewiß nicht bei seinem Namen gezittert, den sie nicht einmal kannten. Daß er aber dem Getriebe der Zeit aus weiter Ferne plötzlich auf den Leib gerückt war, daß in Folge der veränderten Zeitlage und Richtung Affecte der empfänglichsten Art für die Zauber seiner Lehre und Rede erregt waren: dies hat er richtig herausgefühlt. Auch die Vergleichung war ganz gut gewählt und am Ende noch treffender, als er selbst wußte. Die Zeit war gestimmt, wie die Gesellen in Auerbachs Keller: „Politisch Lied, ein garstig Lied!" Sie war zu allerhand Zaubereien geneigt, zu allerhand Täuschungen und Enttäuschungen und hörte am Ende mit zufriedenem Erstaunen, daß die ganze Welt Blendwerk sei: „Betrug ist alles, Lug und Schein!" Mit einem Worte, sie war auf dem Wege zu Schopenhauer oder schon bei ihm, ohne daß sie es ahndete, denn „den Teufel spürt das Völkchen nie, und wenn er sie beim Kragen hätte". Schopenhauer selbst vergleicht sich sehr gern und darum so oft mit dem Mephistopheles in dieser Scene.

Doch wir wollen das Bild nicht zu weit ausführen, damit es nicht scheine, als ob wir seine Lehre für ein bloßes Zauber- und Possenspiel halten. Bleiben wir bei jenem Bilde, das wir gleich im Eingange gewählt hatten; der Zeitpunkt im Leben Schopenhauers ist gekommen, von dem es heißt: die Stunde seiner Audienz hat geschlagen.

2. Zeitphänomene. Das Tischrücken und der animalische Magnetismus.

Es hatte sich so günstig gefügt, daß die „Parerga und Paralipomena" im November 1851 herauskamen, der Preis war billig, der Inhalt in Form der Essais lesbar und lesenswerth, genußreich und belehrend. In der Geschichte nicht seiner Lehre, aber ihrer Anerkennung ist dieses Werk epochemachend, denn es war das erste, welches sogleich Leser in Menge gefunden hat. Seine Abhandlung „Ueber die Universitätsphilosophie", die Schopenhauer vor dem Druck wegen ihrer Kampfeslust dem wiehernden Streitroß im Stalle verglich, strotzte von Polemik und kam der von uns geschilderten Zeitstimmung sehr gelegen. Eine andre Abhandlung, die den damaligen Tagesinteressen höchst willkommen sein mußte, war der „Versuch über das Geistersehen und was damit zusammenhängt".

Schon in seiner Schrift „Ueber den Willen in der Natur" hatte Schopenhauer eine Reihe empirischer Thatsachen hervorgehoben und

erläutert, die dem Grundgedanken ſeiner Lehre, daß der Wille die allgegenwärtige und allein wirkſame Kraft ſei, zur Beſtätigung dienen ſollten: darunter war der animaliſche Magnetismus eine der wichtigſten. Hier, wie in dem eben genannten Stück der „Parerga", wurde auf Grund der kantiſchen Lehre von Zeit und Raum dargethan, daß der Wille, da er unabhängig von beiden, alſo auch von dem Cauſalzuſammenhang in Zeit und Raum ſei, unmittelbar in die Ferne, d. h. magiſch zu wirken vermöge. Daraus allein ſollten die Phänomene des ſogenannten thieriſchen Magnetismus und des Somnambulismus zu erklären ſein, wie auch die Möglichkeit, daß der menſchliche Wille in fremden Körpern ebenſo unmittelbar Bewegungen verurſachen könne, als in dem eigenen.

Im Anfange der fünfziger Jahre war das Tiſchrücken, das Geiſterklopfen und die Pſychographie von Amerika her eingewandert und auch in Deutſchland Gegenſtand der allgemeinſten Senſation geworden. Ueberall wurden die wunderlichen Phänomene beſprochen und geſellige Zuſammenkünfte zu ihrer Ausführung und Anſchauung veranſtaltet. Während die Phyſiker das Phänomen der drehenden Tiſche rein mechaniſch, d. h. als das Reſultat der Summation kleiner Druckwirkungen erklärten, die Menge aber das Werk dämoniſcher Weſen und Kräfte darin anſtaunte, wollte Schopenhauer hier die Magie des Willens in ihrem ſichtbarſten und handgreiflichſten Ausdruck erkennen. Das Tiſchrücken galt ihm als die augenſcheinlichſte Demonſtration ſeiner Philoſophie, als Act einer „Experimentalmetaphyſik", deren Theorie einzig und allein in ſeiner Lehre von der Welt als „Wille und Vorſtellung" anzutreffen ſei.[1]

Ebenſo lebhaften und eifrigen Antheil aus ganz demſelben Grunde nahm er an den Verſuchen des animaliſchen Magnetismus, welche Regazzoni aus Bergamo und der Franzoſe Brünet de Balan öffentlich und privatim in Frankfurt ausführten: jener im Winter 1854/55, dieſer im März 1856. Bei einem der öffentlichen Experimente des letzteren ſpielte Schopenhauer ſelbſt mit und ließ ſich mit einem vierzehnjährigen Bauernjungen in Rapport ſetzen, der ſodann im tiefſten Schlafe jede ſeiner Bewegungen ſtehend und gehend nachmachte und in fünf Sprachen nachſagte, was Schopenhauer ihm vorgeſagt hatte.

[1] Ebendaſ. Br. vom 19. Aug. und 23. Sept. 1853, vom 28. Jan. und 4. März 1854.

Als vierzehn Frankfurter Aerzte öffentlich gegen Regazzoni auftraten, den kataleptischen Zustand der Somnambüle anzweifelten und alles für Betrug ausgaben, erklärte sich Schopenhauer leidenschaftlich dafür. Solche Thatsachen in Abrede stellen, heiße nicht ungläubig sein, sondern unwissend und beobachtungsunfähig. „Ich habe mir das Didaskalienblatt gekauft der vierzehn Namen wegen, damit nicht bei einem plötzlichen Vorfall weder für mich, noch meine Magd, noch meinen Hund, noch meine Katze einer der vierzehn geholt werde. Mich freut, daß ich dem Regazzoni mein Zeugniß in sein Album geschrieben habe, klar und französisch."[1]

II. Die neue Propaganda. Apostel und Evangelisten.

1. Active und passive Apostel.

Das Schwergewicht der Lehre Schopenhauers, welche wir jetzt nur biographisch verfolgen und erst im nächsten Buche systematisch darstellen werden, fällt in ihren letzten Theil, das vierte Buch des Hauptwerks, welches von „der Bejahung und Verneinung des Willens zum Leben bei erreichter Selbsterkenntniß" handelt. Die Selbsterkenntniß des Willens, dieses Grundthema des ganzen Systems, vollendet sich in der Selbstverleugnung und Weltüberwindung oder in der Erlösung von der Welt, d. i. die Heilslehre, worin Schopenhauer seine Uebereinstimmung mit dem Buddhismus, mit dem Wesen des Christenthums und dem Tiefgehalt der Mystik findet, wie sich die letztere in Eckart und der deutschen Theologie ausspricht.

Da er auf diese Weise das Mysterium der Welt enthüllt und das Problem des menschlichen Lebens gelöst haben will, so nimmt er für seine Lehre nicht blos die künftige Herrschaft in der Philosophie, sondern auch eine religiöse Geltung in Anspruch, die sich erweitern und im Laufe der Zeit die Welt dergestalt durchdringen soll, daß aus ihr gleichsam der abendländische Buddhismus hervorgeht. Wenn man diesen Plan zu Ende dichtet, so würde zuletzt die Religion der Erdbewohner zwei Hemisphären haben, wie die Erde selbst, und ein Ganzes bilden, gleich dieser.

Von solchen Ideen war Schopenhauers Einbildungskraft bewegt. Er sah in seiner Lehre eine Religionsstiftung, in ihrer Verbreitung

[1] Ebendas. S. 633—35. Br. v. 30. November 1854.

eine Propaganda fidei, in ſeinen Schülern und Anhängern „Apoſtel“ und unterſchied dieſelben in die beiden Klaſſen der paſſiven und activen: jene waren für die öffentliche Verbreitung unwirkſam, wie Becker, der „ein ſtummer Apoſtel“ hieß, und Adam von Doß, den der Meiſter wegen ſeines liebevollen Eifers „Apoſtel Johannes“ nannte; dagegen hießen Dorguth und Frauenſtädt die beiden activen Apoſtel oder „Evangeliſten“, da ſie durch Druckſchriften zur Verbreitung der Lehre beitrugen. Jener war „der Urevangeliſt“, dieſer der „Erzevangeliſt“.

Als ein neuer Apoſtel ſich eingefunden und alsbald einen Artikel (nur einen kleinen) über Schopenhauer in den „Didaskalia“ veröffentlicht hatte, ſo bezeichnete ihn dieſer als „angehenden Evangeliſten“ und freute ſich innig, wie derſelbe aus freien Stücken ihm ſagte, er werde in München Adam von Doß aufſuchen. „Dieſes Sichbeſuchen der Apoſtel gefällt mir ſehr: es hat etwas Ernſtes und Grandioſes: »Wo zwei in meinem Namen verſammelt ſind, bin ich mitten unter ihnen«.“ Ich führe dieſe Stelle ausdrücklich an, damit man ja nicht meine, daß Schopenhauer ſeine Anhänger im Scherz „Apoſtel und Evangeliſten“ genannt habe. Es war ihm damit völliger und feierlicher Ernſt.

2. Otto Lindner und John Oxenford.

Iſt es nicht eine Ironie des Schickſals, daß der erſte Herold, der die neue Aera eröffnet und zu dem Ruhme Schopenhauers vielleicht noch mehr als Frauenſtädt beigetragen hat, ein abgeſetzter Docent der Philoſophie in Breslau war? Ernſt Otto Lindner, nunmehr Mitredacteur der Voſſiſchen Zeitung in Berlin, hatte gleich nach ihrem Erſcheinen die „Parerga und Paralipomena“ geleſen und noch in den letzten Tagen des Jahres 1851 dem Verfaſſer ſeine Huldigung dargebracht. Vermöge ſeiner Stellung bei einem der geleſenſten Blätter der preußiſchen Hauptſtadt, ſeiner litterariſchen Bildung und geübten Feder wurde Lindner ſogleich eines der thätigſten und tüchtigſten Werkzeuge der neuen Propaganda fidei, ſo daß Schopenhauer, der ſeine Gemeinde ſchon zur Kirche anwachſen ſah, ihm den Titel »Doctor indefatigabilis« ertheilte.[2]

In dem Aprilheft der Weſtminſter Review von 1853 war von einem ungenannten Verfaſſer ein längerer Aufſatz mit dem ſeltſamen Titel »Ikonoklasm in german philosophy« erſchienen. Unter den

[1] Ebendaſ. S. 563. Br. v. 12. Sept. 1852. — [2] Ebendaſ. I. Ein Wort der Vertheidigung von E. O. Lindner. S. 1—130.

gläubig verehrten Bildern hat man die berühmten deutschen Philosophen der nachkantischen Zeit zu verstehen, unter dem Bilderstürmer Arthur Schopenhauer, dessen sämmtliche Schriften, mit Ausnahme der „über das Sehn und die Farben", im Eingange angeführt waren. Ein in Deutschland von den wenigsten, im Auslande kaum gekannter Mann arbeite seit fast vierzig Jahren an dem Umsturze aller nach Kant errichteten Lehrgebäude der speculativen Philosophie; dieses geheimnißvolle Wesen heiße Arthur Schopenhauer und lebe in Frankfurt am Main. Der Verfasser urtheilt vom baconischen und utilistischen Standpunkt. Die speculativen Philosophen Deutschlands, wie Fichte, Schelling und Hegel, seien ohne Zweifel die Träger großer, auf den Fortschritt der Welt gerichteter Ideen, aber ihre Darstellung und Methode sei abstract, dunkel und ungenießbar, während Schopenhauers Lehre zwar ihrem Inhalte nach entmuthigend und abstoßend, geschichtsfeindlich und ultrapessimistisch sei, aber in ihrer Darstellung und Methode einleuchtend, geistreich und höchst unterhaltend. Als Probe der Darstellungsart gab der Verfasser aus dem ersten Buche des Hauptwerks die Lehre von der menschlichen Vernunft und aus der Schrift über die vierfache Wurzel des Satzes vom Grunde die Erklärung des Causalitätsgesetzes und die ergötzliche Kritik des kosmologischen Beweises zum Besten. Der genialste Theil des Systems schiene ihm die Ideenlehre zu sein, das selbständigste seiner Werke die in Weise der Essais geschriebenen „Parerga und Paralipomena". Die pessimistische Denkart dieses genialen, excentrischen, kühnen und erschreckenden Schriftstellers verwarf der Engländer und wünschte sich einen Philosophen, der seinen Gefühlen besser zusagte, aber an Tiefe und Ideenreichthum, an Klarheit und Gelehrsamkeit dem misanthropischen Weisen in Frankfurt gleichkäme.

Schopenhauer hatte von diesem Aufsatze gehört und brannte vor Begierde ihn zu lesen. Lindner verschaffte ihm das Heft der Zeitschrift, er ließ den Artikel durch seine Frau übersetzen und unter dem Titel „Deutsche Philosophie im Auslande" in der Vossischen Zeitung erscheinen. Der Verfasser war John Oxenford (derselbe, der vier Jahre später die erste Auflage meines Werks über „Francis Bacon" ins Englische übersetzt hat).

Obwohl Schopenhauer mit der Würdigung seiner Lehre nicht zufrieden war und lieber „Menschenverächter" als Menschenhasser heißen wollte, so fühlte er sich doch durch die Anpreisung seines Genies, durch

den Ausdruck der Bewunderung, die ihm als Schriftſteller gezollt wurde, und dadurch, daß es ein Engländer war, der ihn in ſolcher Weiſe illuſtrirt hatte, ſehr angenehm berührt. Die Art der Schilderung war in hohem Maße anregend und anreizend, ſie war ganz geeignet, den Philoſophen zugleich leſens- und ſehenswerth erſcheinen zu laſſen. Als „ein geheimnißvolles Weſen“ zu gelten, war ganz nach ſeinem Geſchmack, auch nach dem des ſenſationsbedürftigen Publicums, das ſolche Weſen liebt. Ohne Zweifel haben Oxenford und Lindner viel dazu beigetragen, daß Arthur Schopenhauer nunmehr nicht blos ein berühmter Schriftſteller wurde, was er längſt verdiente zu ſein, ſondern auch eine Frankfurter Sehenswürdigkeit und noch einige Jahre lang vollauf genießen konnte, was es heißt: »digito monstrari et dicier hic est!«

Die Mutter hat die Berühmtheit des Sohnes, die ihr, ich weiß nicht, ob zur Freude oder zur Beſchämung, jedenfalls zum Stolz gereicht haben würde, nicht erlebt; ſie war den 18. April 1838 in Jena, die Schweſter elf Jahre ſpäter den 25. Auguſt 1849 in Bonn geſtorben, nachdem ſie einige Jahre zuvor das Glück genoſſen hatte, Rom zu ſehen.

3. Die Anfänge der Schopenhauer-Litteratur.

Die erſte Anwendung, welche die Lehre Schopenhauers erfahren und er ſelbſt mit großer Befriedigung aufgenommen hat, beſtand in der Abhandlung „Zur ſyſtematiſchen Entwicklung der Geometrie aus der Anſchauung“, die Koſack, ein Gymnaſiallehrer zu Nordhauſen, in dem Oſterprogramm 1852 hatte erſcheinen laſſen, um die Forderungen zu erfüllen, die Schopenhauer in der Lehre vom Grunde des Seins für die geometriſchen Beweiſe geſtellt hatte.

Das erſte Buch über Schopenhauers Philoſophie waren Frauenſtädts „Briefe“.[1] Wenn nicht zu Anfang und Ende jedes dieſer achtundzwanzig Abſchnitte „Verehrter Freund“ geſtanden hätte, ſo würde ſelbſt ihr Verfaſſer ſie nicht haben „Briefe“ nennen können. Auch ſind dieſe zum Theil mit längeren Anmerkungen verſehenen Aufſätze weniger eine eingehende und erſchöpfende Darlegung der Lehre Schopenhauers, als eine anpreiſende Erörterung ihrer Beſchaffenheiten und Vorzüge, wodurch ſie den Eindruck einer fortlaufenden Reclame machen. Indeſſen pflegen die Deutſchen, wie Börne geſagt hat, ein Buch über ein Buch

[1] Briefe über die Schopenhauerſche Philoſophie. Von Dr. Julius Frauenſtädt. Leipzig, F. A. Brockhaus. 1854.

oft lieber zu lesen als das Buch selbst. Und so haben manche Frauenstädts Briefe statt Schopenhauers Schriften gelesen, während andere durch jene zu diesen geführt worden sind.

Schopenhauer selbst, dem die Reclame stets willkommen war, erließ an Frauenstädt ein huldreiches Schreiben: „Hochwürdiger Erz-Evangelist! Da haben Sie mir wahrlich einen größt möglichen Gefallen erzeigt, und wenn irgend etwas es vermag, so muß Ihr Buch meiner Philosophie Bahn brechen". „Bravissimo! habe Ihr Buch zweimal mit unendlichem Plaisir gelesen, ist mir, als sähe ich in einem Convexspiegel mein verkleinertes Bild. Ist eine vollkommen ähnliche Miniatur" u. s. w.[1]

Der Deutsch-Katholicismus, der in den vierziger Jahren einen erstaunlichen Rumor verursacht hatte, war unserem Philosophen beinahe ebenso widerwärtig, als der Hegelianismus und die Universitätsphilosophie. Und nun hatte das ironische Schicksal es wieder so gefügt, daß der Pfarrer einer deutsch-katholischen Gemeinde, G. Weigelt in Hamburg, der erste war, der in öffentlichen Vorträgen über die Geschichte der neuern Philosophie die Lehre Schopenhauers darstellte und vor allen übrigen anpries. Das Buch erschien gleichzeitig mit Frauenstädts Briefen und wurde dem gefeierten Philosophen mit einem Huldigungsschreiben übersendet, welches derselbe „huldreich" erwiederte und seinem Berliner Factotum als „höchst lesenswerth" mittheilte. Weigelt war durch die Lectüre der Parerga und Paralipomena zu dem Studium der übrigen Werke geführt worden. Schopenhauer verglich den deutsch-katholischen Pfarrer in Hamburg mit Paulus in Athen, der den Heiden den unbekannten Gott verkündet habe, er verglich die Hamburger Deutsch-Katholiken mit den Thessalonichern und wünschte, daß der Erzevangelist ein Sendschreiben an sie erlassen möge.[2]

Dieser hatte inzwischen durch seine Briefe einen Proselyten in Breslau gewonnen, den Doctor G. W. Körber, Lehrer der Naturwissenschaft am Elisabethgymnasium und Privatdocenten an der Universität, der die erste akademische Vorlesung über Schopenhauer (vor etwa zwanzig aufmerksamen Zuhörern) gehalten und den Meister in einem „Huldigungsschreiben" als das Oberhaupt der Zukunftsphilosophie und ihrer Schule begrüßt hat (1857).[3]

[1] Arthur Schopenhauer. Br. v. 28. Jan. 1854. — [2] Br. v. 4. März 1854. — [3] »De philosophia Schopenhaueriana ejusque vi in scientiam naturalem.«

Breslau war die erſte Univerſität, an welcher die Lehre Schopenhauers als Gegenſtand einer Vorleſung auftrat, Leipzig die erſte, an welcher ſie als Thema einer von der philoſophiſchen Facultät verkündeten Preisaufgabe erſchien. Die Aufgabe, von dem Profeſſor Chriſtian Hermann Weiße geſtellt und aus ſeiner philoſophiſchen Geſellſchaft hervorgegangen, hieß: „Darlegung und Kritik der Schopenhauerſchen Philoſophie“ (1856). Den erſten Preis erhielt R. Seydel, das Acceſſit K. G. Bähr, ein junger Juriſt, deſſen vortreffliche Arbeit der Meiſter ſelbſt durch ſein Schreiben vom 1. März 1857 krönte. „Beſonders freut es mich, daß Sie meine Philoſophie in enger Verbindung mit der kantiſchen aufgefaßt haben als ein Ganzes: ſo iſt's Recht.“ „Das freut mich, einmal wieder ausführliche Discuſſionen über das Ding an ſich zu leſen, ganz wie in den neunziger Jahren. Habe ich doch die Sache wieder auf die Bahn gebracht. Kuno Fiſcher in Jena lieſt jetzt auch kantiſche Philoſophie.“ [1]

Auch der Vater des jungen Mannes, der Maler und Profeſſor J. K. Bähr in Dresden, war ein begeiſterter Verehrer des Philoſophen, deſſen Werke er ſtudirt und deſſen Freundſchaft er bei einem Beſuch im September 1855 gewonnen hatte. Er konnte ihm mittheilen, daß es in Dresden ſchon eine große Zahl Schopenhauer-Enthuſiaſten gebe, beſonders unter den Frauen.

In demſelben Jahre war aus Leipzig noch ein Verehrer erſchienen, der ſich um Schopenhauer die Verdienſte des Apoſtels und Evangeliſten erwerben ſollte, da er der erſte Verkündiger ſeiner originellen und tiefſinnigen Ideen über die Muſik in deutſchen Zeitſchriften, der zweite Verkündiger ſeiner Bedeutung in einer engliſchen Zeitſchrift wurde: David Aſcher, ein jüdiſcher Lehrer der engliſchen Sprache an der Handelsſchule in Leipzig. Er hatte ein „Offenes Sendſchreiben an den hochgelehrten Herrn Doctor Arthur Schopenhauer“ (1855) gerichtet, worin er zwar ſeine Kniee vor ihm beugte, aber als Gegner ſeiner Willenslehre kampfbereit auftrat, indem er ganz paſſend ſich mit dem Zwerge, ihn mit dem Rieſen, ganz unpaſſend ſich mit „David“, ihn mit Goliath verglich.

---

[1] Gwinner S. 506—87. Die Schrift Bährs erſchien unter dem Titel: „Die Schopenhauerſche Philoſophie in ihren Grundzügen dargeſtellt und kritiſch beleuchtet“. Dresden, Kunze 1857.

Zu der Feier des 22. Februar 1859 widmete er dem 71jährigen Greise eine Festschrift: „Arthur Schopenhauer als Interpret des Goetheschen Faust. Ein Erläuterungsversuch des ersten Theils dieser Tragödie". Die ersten Worte des Titels konnten und sollten wohl auch den Schein erwecken, daß Schopenhauer selbst das Goethesche Gedicht erklärt habe und hier als dieser Interpret dargestellt werde; daher auf die Ankündigung der Schrift sogleich 400 Bestellungen einliefen. Der frohlockenden Mittheilung des Verfassers setzte Schopenhauer mit vollem Rechte den Dämpfer entgegen: „Das kann keinen anderen Grund haben, als daß mein Name den Titel eröffnet und die Leute in ihrer Flüchtigkeit meinen, es sei oder komme von mir" (9. März 1859).

Das Büchlein war nicht nur ein schwaches Product, wie Schopenhauer es nannte, sondern ein ganz unbrauchbares und nichtiges Machwerk. Von der Entstehung des Goetheschen Faust hatte der Verfasser keine Ahndung: „der erste Theil sei bekanntlich 1790 erschienen, dann mit Zusätzen 1808"! Mit Hülfe der Schopenhauerschen Lehre wollte er die Dichtung in jener allegorischen Weise erklären, die schon damals ein veralteter und überwundener Standpunkt war: da sollte Gretchen den Willen, Faust den Intellect verkörpern und Mephistopheles den dem Willen beigesellten Reiz und Trieb, d. h. die umgarnende Phantasie, und was dergleichen Absurditäten mehr sind. Er mißverstand selbst den handgreiflichsten Wortsinn. Das kannibalische Wohlsein bedeutet ihm „Kerngesundheit an Geist und Körper". Lateinisch, wie es scheint, hatte er nie gelernt, denn er sagt »das horror vacui«, die fons vitae u. d. Da er ein Anhänger des Judenthums und ein Gegner des Tischrückens war, so muß man sich wundern, daß Schopenhauer ihn für einen seiner Apostel, ja sogar Evangelisten erklärt und als solchen noch in seinem Testamente bedacht hat.

Den besonderen Dank des Philosophen hatte er sich durch seine Aufsätze über dessen Lehre verdient: er hatte in „Brendels Anregungen für Kunst, Leben und Wissenschaft" Schopenhauers Ansicht über Musik (1856), in den Blättern für litterarische Unterhaltung „Salomon Ibn-Gebirol in seinem Verhältniß zu Schopenhauer" dargestellt. Im Rückblick auf jenen Aufsatz schrieb ihm Schopenhauer den 12. November 1856: „So viele auch schon über meine Philosophie geschrieben haben, noch keiner hat das eigentliche Grundverdienst derselben so

deutlich und beſtimmt hervorgehoben, wie Sie in Ihrem Aufſatz über meine Muſik".[1]

Die Scholaſtiker des 13. Jahrhunderts, durch die arabiſchen Philoſophen mit dem Ariſtoteles bekannt geworden, hatten den »fons vitae« von „Avicebron" häufig citirt. Nun war von dem gelehrten Orientaliſten Sal. Munk ſoeben die intereſſante Entdeckung gemacht und dadurch eine ſeiner früheren Vermuthungen beſtätigt worden: daß Sal. Ibn-Gebirol, ein jüdiſcher Philoſoph und Dichter des elften Jahrhunderts in Spanien, dieſer Avicebron geweſen ſei. Munk hatte aus einer hebräiſchen Ueberſetzung des arabiſchen Originalwerks methodiſch geordnete Auszüge in franzöſiſcher Sprache mitgetheilt und analyſirt (1857). Nach Gebirols Lehre ſollte der ſchöpferiſche Wille der Urgrund der Welt, die Quelle des Lebens, der Entwicklung der Dinge und der menſchlichen Erkenntniß ſein, der Menſch aber auf dem Wege der Contemplation und Askeſe den Zuſtand der Ekſtaſe erreichen, kraft deren er zu Gott zurückkehrt.

Da ließen ſich denn zwiſchen ihm und Schopenhauer manche Vergleichungs- und Differenzpunkte hervorheben, auf welche Aſcher ſeinen oben erwähnten Artikel gründete. Es that ſeinem jüdiſchen Pietätsgefühle wohl, einen Philoſophen ſeiner Nation, der noch dazu Geſänge für die Synagoge gedichtet hatte, als den Vorgänger Schopenhauers erſcheinen zu laſſen; dieſer aber, dem ſeine Originalität weit wichtiger war, als ſeine Vorgänger, und der bei einem ähnlichen Anlaß geſagt hatte: »pereant, qui ante nos nostra dixerunt«, ließ die Vergleichung in einem Bilde gelten, welches den Contraſt zwiſchen Gebirol und ihm ausmalte. „Allerdings", ſo ſchrieb er, „kann er als mein Vorgänger angeſehen werden, da er lehrt, daß der Wille Alles in Allem iſt, thut und macht: damit iſt aber auch ſeine ganze Weisheit zu Ende: denn er lehrt es nur ſo in abstracto und wiederholt es tauſendmal. Zu mir verhält er ſich, wie ein Nachts unter dickem Nebel leuchtender Glühwurm zur Sonne."[2]

Zwei Vorläufer Schopenhauers, die nicht verſchiedener ſein konnten, wollte Aſcher aufgeſpürt haben: jenen ſpaniſchen Juden des dunkeln Mittelalters und die geiſtreichſte Frau des modernen Frankreichs. In

[1] Arthur Schopenhauer. Neues von ihm und über ihn. Von Dr. David Aſcher. (Berlin, Carl Duncker. 1871.) S. 5. — [2] Ebendaſ. S. 12. Br. v. 22. October 1857.

ihrem Buch über Deutschland hatte Frau von Staël gesagt, daß der Mensch auf dem Wege der Chemie und der Logik zu der höchsten Stufe der Analyse gelange, aber der chemischen Analyse entfliehe das Leben und der logischen das Gefühl. »Quoiqu'il en soit«, fährt sie fort, »la volonté, qui est la vie, la vie, qui est aussi la volonté, renferment tout le secret de l'univers et de nous-mêmes, et ce secret là, comme on ne peut ni le nier ni l'expliquer, il faut y arriver necessairement par une espèce de devination«.

Schopenhauer war selbst überrascht, als er in der Einleitung der ihm gewidmeten Schrift über Goethes Faust diesen Ausspruch las: „Mich hat am meisten die Stelle der Staël interessirt, die mir ganz unbekannt und neu war, obgleich ich das Buch 1814 gelesen habe. Sie ist außerordentlich! Das freut mich, daß Sie mich darauf aufmerksam gemacht haben, da sie eine Bekräftigung meiner Grundlehre ist. Sie mir zum Plagiat auslegen, wäre lächerlich; da Systeme, wie meines, nicht aus einem fremden Einfall hervorgehen können."[1]

Bei weitem interessanter, als was an ähnlichen Gedanken vor ihm gesagt worden war, fand er, was man von ihm sagte. Er konnte nie genug darüber hören. „Mein Jammer ist, daß ich nicht die Hälfte erfahre von dem, was über mich geschrieben wird. Daher bitte ich Sie, mir stets mitzutheilen, was Ihnen vorkommt." So drängt er den neuen Apostel, wie den alten. Noch wenige Monate vor seinem Tode schreibt er: „das Eine, was mir noth thut, sind Notizen über mich!"[2]

Als aber Ascher jene gekrönte Preisschrift, welche man der Arbeit Bährs vorgezogen hatte, in den Blättern für litterarische Unterhaltung nicht abschätzig genug anzeigen wollte, erging sich Schopenhauer wider die Charakterschwäche seines Apostels in Rügen und scharfen Worten, wie er bei ähnlichen Anlässen es auch mit Frauenstädt zu halten gewohnt war: „Ich sehe, daß Sie voll Rücksicht, Vorsicht, Nachsicht, wohl auch Aussicht und Absicht sind!"[3]

Hatte ihn Ascher in der Lehre vom Willen auf einen Vorgänger hingewiesen, der acht Jahrhunderte vor ihm gelebt und in der Grundanschauung vom Werthe der Welt und des Lebens gar nichts mit ihm gemein hatte, vielmehr ein optimistisch gesinnter Jude war, so wurde

[1] Ebendas. S. 28. Vgl. Arthur Schopenhauer als Interpret des Goetheschen Faust. S. 11 Anmkg. — [2] Arthur Schopenhauer. Von D. Ascher. S. 21, S. 34. Br. v. 2. Juli 1858, 1. April 1860. — [3] Ebendas. S. 19 ff. Br. v. 2. Juli 1858.

er jetzt von ſeinem Münchener Apoſtel auf einen völlig gleichgeſinnten Zeitgenoſſen aufmerkſam gemacht, den italieniſchen Grafen Giacomo Leopardi, deſſen Peſſimismus die dichteriſche und philoſophiſche Frucht ſeiner vaterländiſchen und perſönlichen Schickſale war. Es iſt zu verwundern, daß Schopenhauer bei ſeiner Kenntniß der italieniſchen Litteratur dieſen Mann, einen der intereſſanteſten Peſſimiſten, die je gelebt haben, erſt zwanzig Jahre nach deſſen Tode, erſt kurz vor dem ſeinigen, erſt durch Adam von Doß kennen gelernt hat. Jetzt erquickte er ſich an ſeinen Werken und erkannte in ihm den ebenbürtigen Geiſt.

In den Ergänzungen ſeines Hauptwerks handelt das ſechſte Capitel „von der Nichtigkeit und dem Leiden des Lebens“. Dazu ſchrieb er in ſein Handexemplar folgenden Zuſatz: „Keiner jedoch hat dieſen Gegenſtand ſo gründlich und erſchöpfend behandelt, wie in unſeren Tagen Leopardi. Er iſt von demſelben ganz erfüllt und durchdrungen: überall iſt der Spott und Jammer dieſer Exiſtenz ſein Thema, auf jeder Seite ſeiner Werke ſtellt er ihn dar, jedoch in einer ſolchen Mannichfaltigkeit von Formen und Wendungen, mit ſolchem Reichthum an Bildern, daß er nie Ueberdruß erweckt, vielmehr durchweg unterhaltend und erregend wirkt.“

Er war daher hocherfreut, als er durch Lindner im Februar 1859 das jüngſte Decemberheft der in Turin erſcheinenden »Rivista contemporanea« mit einem 40 Seiten langen Geſpräch »Schopenhauer e Leopardi« erhielt, worin er ſeine Lehre ſo treffend und gewandt, als er nur wünſchen konnte, vorgetragen fand; der Verfaſſer hieß Francesco de Sanctis, ein vertriebener Neapolitaner, der ſpäter in Neapel, dann zu wiederholten malen italieniſcher Unterrichtsminiſter werden ſollte, zur Zeit aber Profeſſor am Polytechnikum in Zürich war, wo damals, von der europäiſchen Reaction verfolgt, eine politiſche und internationale Emigration lebte.

4. Richard Wagner.

Hier hatte ſich eine Schopenhauer-Gemeinde gebildet, die in ihm den Philoſophen verehrte, der das Geheimnis dieſer niederträchtigen Zeit ausgeſprochen und an das volle Tageslicht gebracht habe; ſie ahndeten nicht, daß der „Volksdank für die preußiſchen Krieger“, welche den Aufruhr niedergekämpft und der Reaction zum Siege verholfen hatten, ſein Univerſalerbe war. Unter dieſen Emigranten befand ſich der wegen ſeiner Betheiligung an dem Dresdener Aufſtande im Mai

1849 flüchtige Kapellmeister Richard Wagner, der Tondichter des Rienzi und des fliegenden Holländer, des Tanhäuser und Lohengrin, während seines Aufenthaltes in Zürich mit der Dichtung des Cyklus der Nibelungen beschäftigt, die „das Kunstwerk der Zukunft", das deutsche Kunstwerk zur vollen Geltung bringen und den Namen Wagners verewigen sollte. In dieser Zeit las er die Schriften Schopenhauers und fühlte sich davon hingerissen; namentlich die neue Lehre über die Musik ergriff ihn, wie eine Offenbarung. Dies ist eine der größten und folgereichsten Wirkungen Schopenhauers gewesen, die er selbst nicht in der ganzen Bedeutung gewürdigt hat, die sein Nachruhm derselben verdankt.

Als er im December 1854 aus der Mitte jener Emigration eingeladen wurde, nach Zürich zu kommen, wo man ihn kennen lernen und feiern wollte, lehnte er diese schon wegen der Jahreszeit sonderbare Zumuthung höflich und kurz ab, indem er erklärte, daß er überhaupt nicht mehr reise. Da erschien ein Buch, „blos für Freunde gedruckt, auf superbem dicken Papier und sauber gebunden", von Richard Wagner: „Der Ring der Nibelungen", ohne Brief, mit der handschriftlichen Widmung: „Aus Verehrung und Dankbarkeit". „Es ist eine Folge von vier Opern, die er einst componiren will, wohl das eigentliche Kunstwerk der Zukunft: scheint sehr phantastisch zu sein, habe erst das Vorspiel gelesen, werde weiter sehn." So schreibt er den 30. December 1854 dem Jünger in Berlin.[1]

Aus Wagners Schülerkreise erschien im September des folgenden Jahres Robert von Hornstein in Frankfurt, um Schopenhauer kennen zu lernen, und bezeugte ihm, wie der Gefeierte selbst sich ausdrückt, „übertriebene Ehrfurcht"; er hat später aus seinem fünfjährigen Verkehr mit Schopenhauer Erinnerungen an ihn veröffentlicht und darin berichtet, daß er „Richard Wagner nie mit solchem Enthusiasmus von einem Künstler oder Autor habe reden hören, als von Schopenhauer".[2]

In seiner zur ersten Säcularfeier Beethovens (16. December 1870) verfaßten Schrift über „Beethoven" erklärte sich Richard Wagner mit der musikalischen Lehre Schopenhauers völlig einverstanden, wodurch der Ruhm dieses an den Triumphen jenes, die seit einem Menschenalter die Welt erfüllen, seinen Antheil erhielt.

[1] Arthur Schopenhauer u. s. w. S. 637. — [2] Ebendas. S. 660. Br. v. 7. Sept. 1855. — Wiener neue freie Presse, November 1853. Vgl. Grisebach IV. S. 209.

Es iſt eine ſehr bemerkenswerthe Thatſache, daß zwei anerkannte und unwiderrufliche Größen aus dem letzten Drittel unſeres Jahrhunderts die Sache Schopenhauers zu der ihrigen gemacht und unter dem Bann ſeiner Werke geſtanden haben: der berühmteſte Muſiker des Zeitalters und der berühmteſte Schriftſteller Rußlands, der durch ſeine religiöſe Geſinnungs- und Handlungsweiſe noch intereſſanter und merkwürdiger iſt als durch ſeine Dichtungen. Graf Leo Tolſtoi, nach der Vollendung ſeiner militäriſchen und in den Anfängen ſeiner litterariſchen Laufbahn, ſchrieb an ſeinen Freund Fet-Schenſchin, den nachmaligen Ueberſetzer des Philoſophen: „Ein unwandelbares Entzücken an Schopenhauer und eine Reihe geiſtiger Genüſſe durch ihn haben mich erfaßt, wie ich ſie nie bisher empfunden. Ich weiß nicht, ob ich die Meinung je ändern werde, aber gegenwärtig finde ich, daß Schopenhauer der genialſte der Menſchen iſt. Es iſt eine ganze Welt in einem unglaublich kleinen und ſchönen Spiegelbilde.“ Noch im Jahre 1890 ſei Schopenhauers Bildniß das einzige Porträt in ſeinem Studirzimmer geweſen.[1]

III. Der Philoſoph des Jahrhunderts.

1. Die neuen Auflagen.

Bei dem plötzlichen und mächtigen Aufſchwung, den ſeit der Erſcheinung ſeines jüngſten und letzten Werks der Name Schopenhauers und das Intereſſe an ſeiner Lehre genommen hatte, konnte nun auch die Verbreitung der früheren Schriften nicht länger gehemmt und im Rückſtande bleiben. Es hat volle vierzig Jahre gedauert, bis der Zeitpunkt zu einer wirklich neuen Auflage des Hauptwerks eintrat; nach dem Beginn der neuen Aera ſind im Laufe eines Jahrzehnts (1854—1864), welches er ſelbſt nicht mehr vollſtändig erleben ſollte, alle ſeine Schriften in neuen Auflagen erſchienen.

Während der letzten ſechs Lebensjahre (1854—1860), die man als ſeine Glanzzeit bezeichnen kann, erſchienen in zweiten Auflagen: die Schrift „Ueber den Willen in der Natur“ (Auguſt 1854), die „Ueber das Sehn und die Farben“ (November 1854), das vollſtändige Hauptwerk (September 1859) und „Die beiden Grundprobleme der Ethik“ (Auguſt 1860). Die angeführten Daten ſind die der Vorreden. Ein Jahr

[1] Vgl. Griſebach VI. S. 212 Anmkg.

nach seinem Tode erschien die neue Auflage der „Parerga und Paralipomena", drei Jahre später die der ersten Schrift „Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde".

Daß ihm als „dem ächten und wahren Thronerben Kants" im Reiche der Philosophie die Alleinherrschaft gebühre, war seine Ueberzeugung und sein Anspruch von jeher; aber er herrschte in partibus, denn es gab niemand, der seine Prätendentschaft kannte, geschweige anerkannte. Als nun die Zahl seiner Bekenner zu wachsen und laut zu werden begann, schrieb Rosenkranz in Gödekes „Deutsche Wochenschrift" einen Beitrag „zur Charakteristik Schopenhauers" und nannte ihn darin scherzhaft den neuerwählten Kaiser der Philosophie in Frankfurt am Main (1854). Schopenhauer ärgerte sich zuerst über diesen Aufsatz und nannte den Verfasser nach seiner beliebten Art einen „Schuft", bald aber ließ er sich den Spaß wohl behagen und setzte denselben in den Briefen an Frauenstädt fort. Nachdem er die neue Vorrede zum Willen in der Natur festgestellt hatte, schrieb er seinem Erzevangelisten in Berlin: „Habe soeben die Kaiserliche Thronrede (in Form einer Vorrede) corrigirt und ratificirt. Majestät sind höchst ungnädig, weil man derselben auf höchst dero Nase spielen wollen".[1]

Diese Thronrede bekriegt den herrschenden Materialismus in seinen beiden Formen: den metaphysischen und den moralischen. In den Schriften der Karl Vogt, Moleschott, Büchner u. a. stand damals die Saat der materialistisch gesinnten Naturwissenschaft in vollen Halmen. Ludwig Feuerbach hatte schon längst den Sensualismus für „die Philosophie der Zukunft" erklärt und neuerdings der Nahrungsmittellehre Moleschotts seinen Stempel mit dem Satze aufgeprägt: „Der Mensch ist, was er ißt". Es galt in jenen Tagen für die ausgemachteste Sache, daß die ächte und ehrliche Naturwissenschaft von Grund aus materialistisch gerichtet und gesinnt sein müsse, daß jede Abweichung von dieser Richtschnur Heuchelei oder Dummheit sei. Dem entgegen sagt Schopenhauer: „Der beispiellos eifrige Betrieb sämmtlicher Zweige der Naturwissenschaft droht zu einem krassen und stupiden Materialismus zu führen, an welchem das zunächst Anstößige nicht die moralische Bestialität der letzten Resultate, sondern der unglaubliche Unverstand der ersten Principien ist, da sogar die Lebenskraft abgeleugnet

[1] Arthur Schopenhauer u. s. w. S. 629. Br. v. 7. Sept. 1854.

und die organiſche Natur zu einem zufälligen Spiel chemiſcher Kräfte erniedrigt wird".

Der theoretiſche oder metaphyſiſche Materialismus beſteht in dem Glauben, daß die Materie das Ding an ſich ſei. Dieſen habe die gegenwärtige Naturwiſſenſchaft zu ihrer Grundlage und Folge, während der von der kritiſchen Zeitrichtung genährte Unglaube den praktiſchen oder moraliſchen Materialismus erzeuge, worunter wohl nichts anderes gemeint ſein kann als die egoiſtiſche Liebe zum Welt- und Lebensgenuß.

Von dieſen beiden Grundübeln die Zeit zu erlöſen vermöge er allein durch ſeine Lehre; die Univerſitätsphiloſophie ſei dazu vollkommen unfähig, die Korybanten hätten durch Lärm und Toſen die Stimme des neugebornen Zeus unvernehmbar machen wollen: die Philoſophieprofeſſoren ſind dieſe Korybanten, er der neugeborene Zeus. Es ſei zu Ende mit den Rittern im Harniſch von Pappe, wenn der Ritter im Harniſch von Stahl plötzlich unter ſie tritt: der Harniſch von Pappe iſt die ſpeculative Theologie und rationale Pſychologie, womit die Philoſophieprofeſſoren Staat machen; der Harniſch von Stahl iſt die Kritik der reinen Vernunft, von der jene nichts wiſſen und verſtehen.

Der Hegelianer Michelet hatte ſich eben damals einer Unkenntniß der kantiſchen Lehre ſchuldig gemacht, da er in zwei verſchiedenen Werken den kategoriſchen Imperativ in der umgekehrten und dem wahren Sinn deſſelben widerſprechenden Formel: „Du ſollſt, denn du kannſt" angeführt hatte. Indeſſen hat Schopenhauer in ſeiner „Thronrede" bei Gelegenheit dieſes Vorwurfs ſich auch eine Blöße gegeben, da er ſpottend bemerkt, Michelet möge die kantiſche Philoſophie wohl in den Epigrammen Schillers ſtudirt haben. Dort aber ſteht das Richtige. Das Xenion, welches ihm unklar und darum unrichtig vorſchwebte, heißt:

Auf theoretiſchem Feld iſt weiter nichts mehr zu finden:
Aber der praktiſche Satz gilt doch: du kannſt, denn du ſollſt.[1]

Zwiſchen der Entſtehung der Schrift „Ueber das Sehn und die Farben" und ihrer zweiten Auflage lag ein Zeitraum von vierzig Jahren. Es gab hier mancherlei nachzubeſſern, in der Hauptſache nichts zu ändern. „Ich darf annehmen", ſagt er in der Vorrede, „daß der Geiſt der Wahrheit, der in größeren und wichtigeren Dingen auf mir ruhte, auch in dieſer untergeordneten Angelegenheit mich nicht

[1] Schillers S. W. Hiſtoriſch-krit. Ausg. Bd. XI. S. 148 (Xenien Nr. 383).

verlassen hat." Der dogmatische Realismus herrsche, als ob Kant nie gelebt habe; die Materialisten und Spiritualisten streiten über „Seelensubstanz" und „Seelenstoff", wie „die philosophirenden Schuster", ohne eine Ahndung der Transcendentalphilosophie, die gezeigt habe, wie die Erscheinungen entstehen und zu Stande kommen. Physiker und Physiologen hätten diese seine Schrift völlig unberücksichtigt gelassen, ausgenommen den Professor Anton Rosas in Wien, der im ersten Bande seines Handbuchs der Augenheilkunde (1830) sie benützt und stellenweise wörtlich abgeschrieben habe, ohne den Verfasser selbst auch nur zu nennen.

Auch die Anerkennung dieser Schrift ist nicht ausgeblieben. Schopenhauer hätte noch erleben können, daß Männer von Fach, wie der Physiologe Joh. Czermak, der Mathematiker Joh. K. Becker, der Physiker Fr. Zöllner in seinem Werke „Ueber die Natur der Kometen" ihr eine Bedeutung ersten Ranges zuerkannten; er wurde in seiner Farbenlehre mit Männern, wie Thomas Young (1802) und Hermann von Helmholtz (Physiologische Optik 1856), in seiner Lehre von dem Sehen und den unbewußten Schlüssen mit dem letzteren verglichen und zusammengestellt.

Nach dem Jahre 1854 hatte er die Sicherheit, durchgedrungen zu sein. Als ihm die Verlagshandlung Brockhaus den 5. August 1858 die Mittheilung machte, daß nunmehr eine neue Auflage seines Hauptwerkes erforderlich sei, antwortete er wohl erfreut, aber keineswegs überrascht, daß er diesen Erfolg längst erwartet habe. Doch erscheint bis zu diesem Zeitpunkt der buchhändlerische Erfolg überaus gering. Von dem ursprünglichen Hauptwerk, beide Ausgaben gerechnet, waren 1250 Exemplare gedruckt, davon ungefähr die eine Hälfte maculirt, die andere in dem Zeitraum voller vierzig Jahre (1818—1858) verkauft worden! Das giebt durchschnittlich 15 bis 16 Exemplare im Jahr! Und es handelte sich um ein Werk von unwiderruflicher Bedeutung für alle Zeiten. Im Widerspiele dazu sehen wir heutzutage Bücher, die in einem Jahre 15 bis 16 Auflagen und mehr erleben oder erkünsteln und doch sicher sein können, daß sie noch vor den Augen der Mitwelt versinken. Alles währt seine Zeit, auch der Humbug!

Was er vor zwanzig Jahren der Akademie zu Drontheim von seinem Lebensabend gesagt hatte, wiederholte er jetzt in der Vorrede zu der neuen Auflage seines vollständigen Hauptwerks: er tröste sich

mit den Worten Petrarcas: »Si quis toto die currens pervenit ad vesperam, satis est«. „Bin ich zuletzt doch auch angelangt und habe die Befriedigung, am Ende meiner Laufbahn den Anfang meiner Wirkſamkeit zu ſehen, unter der Hoffnung, daß ſie einer alten Regel gemäß in dem Verhältniß lange dauern wird, als ſie ſpät angefangen hat."

Aber der däniſchen Akademie konnte er nicht vergeſſen, daß ſie vor zwanzig Jahren ſeine Arbeit des Preiſes für nicht würdig befunden und ihm noch dazu wegen der »summi philosophi« einen Verweis ertheilt habe. Jetzt verglich er ſie mit König Midas, der als Preisrichter den Marſyas dem Apollo vorgezogen, dafür aber von dieſem zur Strafe den fatalen Schmuck erhalten hatte. „Auf Midasurtheil folgt Midasſchickſal und bleibt nicht aus." „Jetzt kommen die Folgen: die Nemeſis iſt da! Schon rauſcht das Schilfrohr! Ich bin dem vieljährigen vereinten Widerſtande ſämmtlicher Philoſophieprofeſſoren zum Trotz endlich durchgedrungen!" — Dieſe Worte in der Vorrede zu der neuen Auflage ſeiner Schrift über „Die beiden Grundprobleme der Ethik" ſind im Auguſt 1860 kurz vor ſeinem Tode geſchrieben: es ſind die letzten, die er an die Welt gerichtet hat.

Der ſchönſte Abſchied, den er von der Welt nehmen konnte, ſteht in den „Senilia", wo er die neue Vorrede zu ſeinem Hauptwerk entwirft. Nachdem er jene Worte aus Petrarcas Buch von der Weisheit angeführt hat, ſagt er von ſich ſelbſt: „Nun wohl, jetzt iſt es ja überſtanden, das Abendroth meines Lebens wird das Morgenroth meines Ruhmes und ich ſage in Shakeſpeares Worten:

Ihr Herren, guten Morgen, löſcht die Fackeln aus!
Der Wölfe Raubzug iſt geweſen; ſeht den milden Tag.
Vor Phöbus Wagen ſchreitet er einher,
Den noch Schlaftrunknen oft mit Grau beſprenkelnd."[1]

2. Die Popularität.

Wenn Schopenhauer länger gelebt hätte, ſo würde er am Ende den Ruhm, der ſchon in die Breite der Popularität ſich auszudehnen anfing, vielleicht noch als Plage empfunden haben. Nicht blos die Huldigungsſchreiben mehrten ſich, ſondern auch die Huldigungsbeſuche, und dieſe letzteren häuften ſich bisweilen ſo ſehr, daß ſie ſeine Behaglichkeit ſtörten, und der Frankfurter Einſiedler in das Gedränge der

[1] Worte Don Pedros in Viel Lärm um Nichts. V. 3.

Bewunderer gerieth. An der Wirthstafel im Englischen Hofe, wo er zu Mittag aß, drängte man sich in seine Nähe; kam er nach Hause, um auszuruhen, so traf es sich wohl, daß in seinem Zimmer ein Bewunderer saß, der stundenlang seiner harrte. Er war förmlich Mode geworden, da schon in der Frauenwelt und selbst in militärischen Kreisen für ihn geschwärmt wurde. Aus drei preußischen Festungen, Magdeburg, Spandau und Neisse, kamen ihm Anzeichen zu, daß es dort Offiziere gab, die seine Werke eifrig studirten. Noch im Jahre 1849 war Frauenstädt der einzige, der ihn zu seinem Geburtstag beglückwünschte; fünf Jahre später wollten zwanzig Offiziere der Magdeburger Garnison zum 22. Februar eine gemeinsame Gratulationsadresse an ihn richten, die aber nicht zu Stande kam. Ja, die Schopenhauermode hatte sich so weit fortgepflanzt, daß sogar in der österreichischen Militärerziehungsanstalt zu Weißkirchen in Mähren einige Cadetten heimlich und nächtlich seine Schriften lasen. Zwei dieser Zöglinge fühlten sich von dem Probleme beschwert: wie sie den Willen zum Leben, der doch in jedem Individuum ganz enthalten sei, verneinen und zugleich die Welt, die doch die Objectivation des Willens sei, erhalten könnten? Sie wendeten sich mit ihren Skrupeln an den Meister selbst und baten ihn um heimliche Auskunft, er hat noch drei Wochen vor seinem Tode in einem freundlichen und eingehenden Schreiben ihnen auseinandergesetzt, daß ihre Frage und deren Lösung „transscendent" wäre.

Von Jahr zu Jahr wurde die Geburtstagsfeier immer ansehnlicher, die Glückwünsche zahlreicher, aus der Ferne kamen Blumenspenden und Ehrengeschenke, in den Frankfurter Zeitungen erschienen zu seiner Verherrlichung Gedichte, deren eines ihn mit dem Könige Arthur von der Tafelrunde verglich. Die Zeichen der persönlichen Verehrung nahmen oft den Charakter der Devotion an. Als ihm zum ersten mal die Hand geküßt wurde, schrie er vor Schreck laut auf; bald aber, da sich der Handkuß noch einige mal wiederholte, gewöhnte er sich an diese „seinem kaiserlichen Ansehen wohl gebührende Ceremonie".

3. Porträts und Aehnlichkeiten.

Es giebt von Schopenhauer zwei Porträts aus seiner Jugendzeit in Weimar und Dresden: das erste, ein Pastellbild, wahrscheinlich von Gerhard von Kügelgen, dem Freunde Fernows und seiner Mutter, stellt ihn dar, wie er in seinem ersten Studentenjahr aussah (1809),

doch hatte er nicht rothe, ſondern blonde Haare, die ſich ſchon in ſeinem 44ten Jahre grau färbten; das zweite, ein Oelbild von ſeinem Freunde, dem bekannten Maler Sigismund Ruhl, ſtammt aus dem Anfange der Dresdener Zeit (1814).

Vier Porträts, ſämmtlich Oelbilder, ſtammen aus ſeinen letzten Lebensjahren (1855—1859). Zwei davon hat der franzöſiſche Maler Jules Lunteſchütz aus Beſançon gemalt, der als ſein Tiſchnachbar die häufigſte Gelegenheit hatte, den Geſichtsausdruck Schopenhauers zu beobachten: das erſte mit dem »faux air« der Aehnlichkeit (1855) gelangte in den Beſitz des Herrn Wieſicke auf Plauerhof in der Mark, das zweite „ſehr viel beſſer" gelungene entſtand drei Jahre ſpäter und wurde von dem Beſitzer des Engliſchen Hofes erworben. Schopenhauer hatte eine Reihe langweiliger Sitzungen zu beſtehen, dafür aber den Troſt, daß ſich das Atelier des Malers in den heiligen Hallen des Deutſch-Herrenhauſes befand. In der Zwiſchenzeit (1856) wurde im Auftrage eines Berliner Verehrers von dem Maler Julius Hamel ein Porträt Schopenhauers angefertigt, welches dieſer ſelbſt für eine Karrikatur erklärt hat. Das letzte dieſer Bilder nach dem Leben, im Winter 1859/60 entſtanden, iſt von Angilbert Goebel gemalt und radirt worden. Es gilt für das beſte. (Der Stahlſtich nach dem Paſtellbilde und der nach dem zweiten Porträt von Lunteſchütz finden ſich in der zweiten Auflage der Gwinnerſchen Biographie.)

Von ſeinen Lichtbildern hat Schopenhauer ein Daguerreotyp aus dem Auguſt 1852 für vorzüglich erklärt und wegen der vollkommenſten Aehnlichkeit von Stirn und Naſe für „unſchätzbar". Dagegen ſagt er von der Photographie, nach welcher die Illuſtrirte Zeitung gegen Ende des Jahres 1858 einen Holzſchnitt gebracht hatte: „Der Fratz iſt ſchändlich und mir ſehr unähnlich. Die dicke Naſe iſt Wirkung der zu großen Nähe der Maſchine, die Augen ſchielig, das Maul infam". Die Schäferſche Photographie aus dem Jahre 1859, welche die letzte ſein ſollte, fand er „ſehr gut".

Im October 1859 erſchien die junge Bildhauerin Eliſabeth Ney, eine Großnichte des franzöſiſchen Marſchalls, in Frankfurt, um die Büſte des Philoſophen zu machen; ſie hat ihn nicht blos modellirt, ſondern auch bezaubert, ſie wohnte in demſelben Hauſe, nahm in ſeinem Zimmer nachmittags den Café, ging mit ihm ſpazieren und ließ ſich von ihm, wie ſein Biograph berichtet, den Hof machen. „Ich habe

nicht geglaubt, daß es ein so liebenswürdiges Mädchen geben könnte", schrieb er den 21. November 1859 an Lindner. Und zwei Wochen später an Frauenstädt: „Die Ney ist das liebenswürdigste Mädchen, so mir je vorgekommen". Wo war der Misogyn geblieben? Der Verfasser des Capitels „Ueber die Weiber" in den Paralipomena? Auch seine Büste fand er „höchst ähnlich und schön gearbeitet".[1] Das Exemplar, welches Schopenhauer von dem Gypsabguß erhielt, steht jetzt in der Stadtbibliothek zu Frankfurt.

Nach seinem Tode hat Franz Lenbach das Oelbild Schopenhauers für die Wagner-Villa in Bayreuth gemalt und der Bildhauer Friedrich Schierholz eine Büste mit Benutzung der Todtenmaske gearbeitet.[2]

Man sagt, daß Schopenhauers Gesichtsausdruck dem Voltaires geglichen habe, wenn er sprach, und dem Beethovens, wenn er schwieg. Er selbst wollte bei dem Anblick einer seiner Photographien eine ganz auffallende Aehnlichkeit mit Talleyrand gefunden haben, den er im Jahre 1808 zu Erfurt oft und bequem gesehen. Und bald darauf machte ein Engländer, der in seiner Jugend den französischen Staatsmann viel gesehen und gesprochen hatte, dieselbe Wahrnehmung, indem er mit Schopenhauer sprach und ihn aufmerksam anblickte.[3] Es sei ihm öfter begegnet, erzählt Schopenhauer, daß Fremde ihn lange und verwundert betrachtet hätten, wie gebannt von dem Eindruck eines höhern Wesens. „Ich möchte wissen, was er von uns andern denke", habe ein Franzose gesagt, wir erscheinen gewiß recht klein in seinen Augen: »c'est qu'il est un être supérieur«. Er selbst erkannte in seiner Gesichtsbildung den Ausdruck seiner „ungeheuren Geistesarbeit".

In Böhmen lebte ein Verehrer, der das Bild Schopenhauers, wie dieser noch kurz vor seinem Tode erfuhr, täglich bekränzte. Jenes erste von Lunteschütz gemalte Oelbild kaufte, wie erwähnt, der Gutsbesitzer Wiesicke und wollte auf seinem Schloß eine Kapelle dafür bauen lassen. Der Anfang des Cultus! Welche Perspective in die Zukunft! Von dieser Aussicht erfüllt, schrieb Schopenhauer den 17. August 1855: „Das Unerhörteste aber ist, daß er mir und dem Maler sehr ernsthaft gesagt hat, er wolle für dieses Bild ein eigenes Haus bauen, darin

[1] Arthur Schopenhauer. S. 123, S. 713. — Br. an Asher v. 10. November 1859, 18. Aug. 1860. Vgl. Gwinner S. 601. — [2] Vgl. Grisebach: Edita u. s. w. S. 46 bis 50. Arthur Schopenhauer S. 524. — [3] Br. an Frauenstädt v. 30. October 1851.

es hängen ſoll! Das wäre dann die erſte mir errichtete Kapelle. Recitativo: »Ja, ja! Saraſtro herrſchet hier!« — Und anno 2100?" Indeſſen ging es mit der Kapelle, wie mit der Gratulationsadreſſe der Magdeburger Offiziere, ſie kam nicht zu Stande und das Bild blieb im Zimmer aufgehängt.[1]

4. Ziel und Ende.

Er hatte ſo lange Zeit nach dem Ruhme gedürſtet, daß er ſich jetzt an ihm erlabte und dieſen Genuß, der ihm während ſeiner letzten ſechs Lebensjahre reichlich gewährt wurde, nicht ſatt bekam; er ſah das Wachsthum dieſer immer weiter um ſich greifenden, immer höher ſteigenden Anerkennung mit hellem Vergnügen, mit kindlichem Frohlocken und wußte nicht recht, ob er daſſelbe beſſer mit der Gewalt einer Feuersbrunſt oder mit der einer Waſſerfluth vergleichen ſollte. Am liebſten verglich er ſeinen anſchwellenden Ruhm mit dem Nil, von dem ein abyſſiniſches Sprüchwort ſagt: wenn er in Kairo angelangt iſt, ſo iſt er nicht mehr zu feſſeln. In ſeinen Briefen begegnen wir öfter dem frohlockenden Ruf: „Der Nil iſt bei Kairo angelangt!"[2]

Ja, er iſt am Ziele angelangt, an dem ſeines Strebens! Es lag eine ſchöne Beſtätigung dieſes Triumphs in den Zeilen, worin Ottilie von Goethe, die geliebteſte Freundin ſeiner Schweſter, jetzt dem zweiundſiebzigjährigen Mann dazu Glück wünſchte, daß er das Ziel ſeiner Jugend erreicht habe und der Philoſoph des neunzehnten Jahrhunderts geworden ſei. Was die zweite Hälfte des Jahrhunderts betrifft, ſo hat und behält dieſes Wort ſeine Geltung. Nun konnte er mit Goethe ſagen, wenn auch in einem ganz anderen Sinn als dieſer: „Was man ſich in der Jugend wünſcht, hat man im Alter die Fülle". Was er erſtrebt, verdient und ein langes Menſchenalter hindurch ſo inbrünſtig erſehnt hatte, war dem Greiſe zu Theil geworden. „Das Alter hat mir Roſen gebracht", ſagte er, „aber weiße." Daß er die Jugendgeliebte erſt im ſpäten Alter heimführen konnte, war das Mißgeſchick, das er beklagte. Das Brod war da, aber das Kind vor Hunger geſtorben. Es ging ihm, wie dem Kinde im Volksliede, welches letztere er auf ſein Schickſal anwendete: „Und als das Brod gebacken war, da lag das Kind auf der Todtenbahr'!" —

[1] Ebendaſ. S. 99, 658. — Vgl. Br. an A. v. Doß v. 27. Febr. 1856, Br. an Aſcher v. 18. Aug. 1860. — [2] Arthur Schopenhauer. S. 664, Br. v. 16. October 1855.

Plato hatte die Scheinwerthe der Welt doch tiefer durchschaut und gründlicher überwunden als er, der von der Ruhmbegierde sagte, daß sie die Leidenschaft des Greisenalters sei. Die Ruhmbegierde, soll Plato gesagt haben, ist das letzte Kleid, das man ablegt. Dieses Kleid hat Schopenhauer nie abgelegt, in und mit ihm ist er gestorben.

Das ruhige und regelmäßige Leben, das er in Frankfurt zu führen gewohnt war, hatte seine Gesundheit so befestigt, daß er bis in sein siebzigstes Jahr, abgesehen von der völligen Taubheit des rechten Ohrs und der zunehmenden des linken, sich ungestörten Wohlbefindens erfreute und im Genuß dieser beiden höchsten Erdengüter, der Gesundheit und Geistesruhe, wozu sich als drittes nun auch der Ruhm gesellt hatte, noch gern länger gelebt hätte, als ihm beschieden war. Oft am Schluß seiner Briefe, wenn er die apostolischen Freunde zur Erhaltung und Pflege ihrer Gesundheit ermahnt, preist er die seinige. Noch den 25. Februar 1860 schrieb er dem jüngeren Bähr: „Fast alle haben irgend ein wiederkehrendes oder chronisches Uebel, ich sehe es täglich. Ich aber nicht." Drei Tage zuvor hatte er sein 72tes Lebensjahr vollendet, ahndungslos, daß es sein letzter Geburtstag gewesen war.

Wie es scheint, hatte sich allmählich ein Herzleiden ausgebildet, das schon im Frühjahr 1857 die Ursache einer plötzlichen Ohnmacht ohne weitere Folgen gewesen war, jetzt aber im April 1860 von neuem in Ohnmacht und Brustkrämpfen zu Tage trat. Er begann an Herzklopfen und Athemnoth zu leiden und vermochte nicht mehr so schnell, wie er gewohnt war, zu gehen, weshalb er seine Spaziergänge abkürzen mußte. Im August stellten sich Erstickungsanfälle ein, die in der ersten Woche des September wiederkehrten und am 9. den Ausbruch einer Lungenentzündung zur Folge hatten. Die gefährliche Krankheit schien außergewöhnlich schnell überwunden zu sein, und er war schon seit einigen Tagen wieder aufgestanden, als am Morgen des 21. September in Folge eines Lungenschlags sein Leben schnell und schmerzlos endete. Er starb allein in seinem Studierzimmer, in die Ecke seines Sofas gelehnt, über ihm das Bildniß Goethes.

Noch am Abend des 18. hatte ihn sein Freund und Testamentsvollstrecker Gwinner besucht und über Baaders Theosophie, die er nicht leiden mochte, mit ihm geredet.[1] In seiner kaustischen Weise

[1] Gwinner. S. 614.

hatte Schopenhauer in dieſem letzten Geſpräche geſagt: „Es giebt mancherlei Philoſophen, abſtracte und concrete, theoretiſche und praktiſche, dieſer Baader iſt ein unausſtehlicher".

Die vier activen Apoſtel, die er in ſeinem Teſtamente mit perſönlichen Andenken bedacht hatte, waren Frauenſtädt, Lindner, Aſcher und Bähr. Gwinner erbte die Bibliothek, Frauenſtädt erhielt den Löwenantheil: die Werke, die Handexemplare und die Manuſcripte.

Das baare Geld und die Werthpapiere hatte er an den verborgenſten Orten, wo niemand ſolche Dinge ſucht, verſteckt und dieſelben in lateiniſcher Sprache in ſeinem Teſtamente bezeichnet. Sogar das Schreibpult ſollte in alle ſeine Theile ſorgfältig zerlegt werden, ſo daß kein Brett mehr mit einem andern zuſammenhinge. »Hoc igitur coram testibus idoneis fieri jubeo omnibusque injungo.«

Als er gefragt wurde, wo er begraben ſein wolle, antwortete er: „Es iſt einerlei, ſie werden mich finden". Seine Grabſchrift heißt: „Arthur Schopenhauer."

Achtes Capitel.

Schopenhauers Charakter.[1]

I. Das Problem.

Als Goethe in ſeinen Annalen den letzten Beſuch Schopenhauers im Auguſt 1819 erwähnte, nannte er ihn einen „meiſt verkannten, aber auch ſchwer zu kennenden, verdienſtvollen jungen Mann".[2] Einen ſchwer zu kennenden! Verſuchen wir, dieſes Problem etwas näher zu kennzeichnen und, wenn es möglich iſt, zu löſen. Ob Schopenhauer ſelbſt ſich richtig gekannt hat? Als einmal irgend ein Aufſeher ihn fragte, wer er ſei, habe er geantwortet: „Wenn Sie mir das ſagen könnten!" In einer vorzüglichen Ausführung, die auch Goethes Aufmerkſamkeit, wie es ſcheint, wohlgefällig erregt hat, hat Schopenhauer im letzten Buch ſeines Hauptwerks den „angeborenen" und den „erworbenen Charakter" unterſchieden. Von jenem gilt das orphiſche Urwort: „Nach dem Geſetz, wonach du angetreten, ſo mußt du ſein, dir kannſt du nicht entfliehen!" Dieſer iſt

[1] Beil. z. Allg. Zeitg. 1892. Nr. 195, 197. Arthur Schopenhauer: ein Charakterproblem. — [2] S. oben Cap. III. S. 44.

eben dasselbe Ur- und Grundgesetz im Lichte der Erfahrung und des Bewußtseins: unser erworbener Charakter ist der angeborene, nachdem wir denselben erlebt, kennen gelernt, unsern Lebenszwecken angepaßt und nach den Regeln der Lebensklugheit geschliffen haben. Zufolge des angeborenen Charakters heißt es: „Ich bin so und nicht anders, darum handle ich so und nicht anders"; zufolge des erworbenen: „Ich weiß, daß ich so und nicht anders bin, darum handle ich meiner Selbstkenntniß gemäß so wie es nöthig ist, um meine Ziele zu erreichen". Beide Handlungsweisen verhalten sich, wie der unkluge und kluge, der unwachsame und wachsame Verstand, sie fallen sehr verschieden aus, der Kern des Charakters bleibt sich gleich.

Aus der Lebensgeschichte und den Schicksalen des Individuums, denen der angeborene Charakter zu Grunde liegt, resultirt der erworbene, d. i. der mit Bewußtsein ausgebildete und ausgeprägte. Welches Gepräge hat Schopenhauers angeborener Charakter in seinem zweiundsiebzigjährigen Lebenslaufe gewonnen? Die Früchte des letzteren sind seine Werke und Lehre, die er selbst so oft für die eigentliche Essenz seines Lebens erklärt hat. Wie also hat sich seine Lehre in seinem Leben, seine Philosophie in seinem Charakter dargestellt? Wie verhalten sich beide zu einander?

Soweit wir die Persönlichkeiten der großen Philosophen zu beurtheilen vermögen, finden wir eine Zusammenstimmung ihrer Ideenrichtung mit ihrer Willens- und Lebensrichtung, sie ist nicht immer von bewunderungswürdiger Art. Ich selbst habe in meiner Geschichte der neuern Philosophie einen wesentlichen Theil meiner biographischen Betrachtungen dem Thema einer solchen Vergleichung gewidmet und die parallelen Züge zwischen Philosophie und Leben in Männern, wie Bacon, Hobbes, Locke, Descartes, Malebranche, Spinoza, Leibniz, Kant, Fichte und Schelling hervorgehoben. Wir finden hier keinen Sokrates und vermissen ihn auch nicht. Aber es giebt auch hier Charaktere, in denen sich die Lehre auf eine erhabene Art personificirt hat, wie es in Spinoza und Fichte geschah.

Nachdem Schopenhauers „Parerga" erschienen waren (1851), sein letztes Werk, seine erste vielgelesene Schrift, gelangte er schnell in den Ruf eines originellen philosophischen Schriftstellers, von dessen Leben damals kaum mehr öffentlich bekannt war, als daß er ein Weltverächter und einsiedlerischer Sonderling sei. Als aber die Gwinnersche Bio-

graphie erschienen war (1862), fiel der Schleier von dem „geheimnißvollen Wesen in Fankfurt a. M.", wie ihn John Oxenford genannt hatte, und nun erhoben sich in den Tagesblättern laute Stimmen, die seinen Charakter verurtheilten: er sei in der Theorie der ausgesprochenste Pessimist, im Leben ein raffinirter Epikureer gewesen, er habe in seiner Moral die Weltentsagung und Selbstverleugnung gelehrt, aber in seinem Leben dem rücksichtslosesten Hochmuth und Egoismus gefröhnt; nie sei die Discrepanz zwischen Lehre und Leben in einem Philosophen schreiender gewesen als in ihm.

So leicht aber ist der Knoten nicht zu lösen. Schopenhauer ist ein Charakterproblem ganz eigenthümlicher und überraschender Art. Wir müssen den Gegenstand von zwei Gesichtspunkten aus betrachten: unter dem einen springt der Widerstreit zwischen ihm und seiner Lehre in die Augen, unter dem andern erscheinen beide in völligem Einklang.

II. Der Widerstreit zwischen Lehre und Charakter.

1. Die Philosophie als Moral und Religion.

Es ist wahr, daß die Beweisführungen jener Gegner, die an der Hand Gwinners den Philosophen zu Tisch und Bett begleitet und die Annehmlichkeiten seiner Diät von Stunde zu Stunde verfolgt haben, recht gering und kleinlich waren; aber ich kann nicht finden, daß es seinen Vertheidigern, wie O. Lindner und J. Frauenstädt, im mindesten gelungen sei, die Hauptsache, nämlich den Widerstreit zwischen Schopenhauers Moralphilosophie und Charakter fortzuschaffen.[1]

Es hilft nichts, wenn Frauenstädt eine Menge schöner und erhabener Aussprüche seines Meisters herzählt, denn es ist ja gerade der Widerstreit zwischen seinen Worten und Werken, auf den man uns hinweist. Ebensowenig wird ausgerichtet, wenn dieser Apologet den Apostel Paulus zu Hülfe ruft und den Gegnern vorpredigt, daß es nicht auf die Werke, sondern auf den Glauben und die Gesinnung ankomme, denn es ist ja gerade die seiner Lehre gemäße, im wirklichen Leben bewährte Gesinnung, die man dem Philosophen abspricht. Was man, mit dem Apostel zu reden, an ihm vermißt, ist jene Liebe, ohne welche die Rede mit Menschen- und Engelzungen ein tönendes Erz ist oder, um ein Bild zu brauchen, welches Schopenhauer selbst, freilich in einem andern Sinne, gern auf sich angewendet hat, „eine klingende

[1] S. oben Cap. I. S. 4.

Memnonssäule". Endlich hilft es zu gar nichts, wenn der litterarische Erbe sich selbst ins Treffen führt und erklärt: „Für mich ist Schopenhauer trotz seiner Schwächen einer der edelsten Menschen, die je gewesen sind". Denn es handelt sich nicht um die Genialität des Mannes und seinen angeborenen Geistesadel, sondern lediglich darum: inwieweit seine Lehre seinen Charakter moralisch umgestaltet oder auch nur veredelt habe?[1]

Wer, wie Schopenhauer, eine Heils- und Erlösungslehre aufstellt und im Gegensatz zu der „jüdisch-christlichen Religion", die er verachtet und verwirft, die allein wahre nicht blos lehren, sondern sogar *stiften* will, sich selbst gleichsam als den abendländischen Buddha betrachtet, als den künftigen Gegenstand eines Bilder- und Reliquiencultus, als das gegenwärtige Oberhaupt einer schon im Wachsen begriffenen Gemeinde, wer seine Schüler und Anhänger allen Ernstes als „Apostel und Evangelisten" bezeichnet und classificirt, — der muß, was er lehrt, in dem eigenen Leben verkörpern, einem Leben voller Weltentsagung und Entbehrung, voller Mitleid und Liebe, nicht weil die Pflicht es gebietet, sondern weil der eigene religiöse Genius dazu drängt. Er selbst hat gesagt und diesen seinen Ausspruch zum Motto einer Preisschrift genommen: „Moral predigen ist leicht, Moral begründen schwer". Weit schwerer als beides ist sie verkörpern! Daher sind die ächten Werke der Religion, insbesondere Religionsstiftungen so selten, daß selbst die Werke des Genies dagegen häufig sind. Ohne seine Heilslehre in dem eigenen Leben und Leibe zu personificiren und dadurch in der anschaulichsten Form zu offenbaren, ist alle Moral und Religion, die man lehrt, man mag sie nun predigen oder begründen, doch am Ende nur „Wortkram". Dies ist es, was heutzutage einen Mann, wie Leo Tolstoi, vermocht hat, aus der pessimistischen Heilslehre sich zum wirklichen Heiland zu flüchten und zu *thun*, was die Bergpredigt fordert.

2. Der moralische Charakter.

Noch bevor Schopenhauer zu den Zeitgenossen geredet hatte, verglich er sich mit dem Heilsprediger, der die Welt vergeblich aus dem Schlafe ruft. Schon in seinen Dresdener Aufzeichnungen von 1816 steht zu lesen: „Mir ist unter den Menschen fast immer, wie dem Jesus von Nazareth war, als er die Jünger aufrief, die schliefen".[2] — Vergleicht man aber die in seinen Werken enthaltene und als das

[1] Arthur Schopenhauer. S. 267—291. — [2] Ebendas. S. 277.

höchste seiner Ergebnisse von ihm gepriesene Heilslehre mit seinem Leben, so ist von den Tugenden der Weltentsagung und Selbstverleugnung, der Demuth und Gelassenheit nicht das mindeste darin wahrzunehmen. Alle Antriebe, die seine Lehre auf die Umgestaltung seines Charakters hätte ausüben sollen, scheitern ohnmächtig an seiner angeborenen Willensart, seinem ungestümen und heftigen Wollen, seiner beständigen Angst vor den Gefahren der Welt und der ungeheuren Werthschätzung seiner selbst, die alles Gefühl für andere bis zur völligen Unempfindlichkeit verhärten konnte. Ich vergesse den Eindruck nicht, den mir eine gewisse Stelle in seinen Briefen gemacht hat. Mutter und Schwester waren seit Jahren todt, als ihm Frauenstädt berichtete, wie unglimpflich und abschätzig Anselm Feuerbach über beide in seinen Tagebuchnotizen gesprochen habe. In der Ausgabe seiner Nachlaßstücke stand es nunmehr gedruckt. Was antwortet Arthur Schopenhauer? Er dankt für diese Mittheilung und fügt hinzu: „Die Charakteristik ist nur gar zu treffend. Habe, Gott verzeih mirs, lachen müssen!“[1]

Man wende uns nur nicht ein, daß Schopenhauer in seinem Leben sich oft sehr unglücklich gefühlt und, wie es scheint, unendlich viel gelitten habe, daß er nach seinem eigenen Bekenntniß schon mit 24 Jahren ein ausgemachter Pessimist gewesen sei. Gerade seine Passionsgeschichte zeugt wider ihn. Er hat in hohem Maße die Fähigkeit des Leidens gehabt und darum auch erfahren, aber die Kraft und Freudigkeit des Leidens und Ertragens in gar keinem. Ein anderes sind die Leiden des Genies, ein anderes die des Märtyrers! Die Aufopferungsfreudigkeit und Hingebung für andere machen die Leiden des Märtyrers — es sind nicht alle Märtyrer, die so heißen —; die Feinfühligkeit und Phantasiestärke, die das Empfinden außerordentlich erhöht und die schmerzlichen Erregungen steigert, sind die Leiden des Genies, es sind die Werke, darum auch die Genüsse seines Selbstgefühls. Wo haben die Leiden Schopenhauers, deren Ausdruck meistens Klagen und Verwünschungen waren, je den Charakter der Aufopferung und Hingebung gehabt? Je verächtlicher und nichtswürdiger ihm die Welt erschien, um so größer erschienen ihm seine Leiden, um so größer war sein Selbstgenuß, der Genuß seiner einsamen Erhabenheit, seine »solitude of kings«.

[1] Ebendas. S. 209, S. 545.

3. Der schmerzlose Pessimismus und der glückliche Lebenslauf.

Die Ueberzeugung, die den Pessimismus ausmacht, daß unser Weltelend nicht größer gedacht werden könne, als es in Wirklichkeit sei, war bei Schopenhauer eine völlig schmerzlose, durch die Stärke ihrer Klarheit und Lebhaftigkeit genußreiche Vorstellung: sie war Bild, nicht Schicksal. Weder hat das Mitleid mit der leidensvollen Welt ihn so durchdrungen, daß er wirklich darunter gelitten hat, noch ist er selbst eine Beute leidensvoller Schicksale gewesen. Er hat nie den Zustand erlebt, von dem es heißt: „Wenn der Menschheit Leiden euch umfangen!" Er war weder ein Büßer und Asket, wie Buddha, noch ein Dulder, wie Leopardi.

Obwohl eines Freitags geboren, was er beklagt hat, war er ein Sonntagskind, ein Liebling der Götter, dem die schönsten Güter des Lebens beschieden waren: eine hohe Geistesbegabung, eine völlige Unabhängigkeit des Daseins vom ersten Athemzuge bis zum letzten, alle Muße, um seinem Genius nachzuleben und sich seinen Anlagen gemäß auszubilden, die zweifellose Wahl der Lebensrichtung, die Erfüllung eines erhabenen Berufs in einer Reihe von Werken, deren Unsterblichkeit er mit untrüglicher Gewißheit empfand und vorausfah, eine in den letzten Jahrzehnten unverwüstliche Gesundheit, ein stets erquickender Schlaf, ein hohes, von der Sonne des Ruhms glänzend erleuchtetes und erwärmtes Alter, ein vollendetes Tagewerk, das ihm nichts übrig ließ als noch ein paar „Zusätze zu den Parerga", endlich ein schneller und sanfter Tod. Goethes letzte Augenblicke waren qualvoll. Niemand ist vor dem Tode glücklich. Nach einem solchen Leben und Lebensende wird man doch gestehen müssen, daß Schopenhauer einer der glücklichsten Menschen war, die je gelebt haben, und er war der Güter, die er besaß, sich wohl bewußt. Wie oft hat hat er sich derselben erfreut und gerühmt: seines Genies, seiner Unabhängigkeit, seiner Gesundheit, seiner Werke, selbst seines Gesichts!

Trotz alledem meinen wir keineswegs mit den Gegnern, daß es mit seinem Pessimismus eitel Dunst und Schein gewesen sei. Nein, es war seine ernste und tragische Weltansicht, aber es war Ansicht, Anschauung, Bild. Die Tragödie des Weltelends spielte im Theater, er saß im Zuschauerraum auf einem höchst bequemen Fauteuil mit seinem Opernglase, das ihm die Dienste eines Sonnenmikroskops verrichtete; viele der Zuschauer vergaßen das Weltelend am Büffet, keiner von allen folgte der Tragödie mit so gespannter Aufmerksamkeit, so

tiefem Ernſt, ſo durchdringendem Blick; dann ging er tieferſchüttert und ſeelenvergnügt nach Hauſe und ſtellte dar, was er geſchaut hatte.

Wenn man die peſſimiſtiſche Rolle Schopenhauers nicht richtig erkennt, ſo wird man ihn falſch beurtheilen, ſei es als Lobredner oder als Tadler: er hat den Peſſimismus gelehrt und dargeſtellt, nicht erlebt und erduldet; er iſt der Zuſchauer, meinethalben der Schauſpieler und Dichter, nicht aber der Charakter und Held des Peſſimismus geweſen, wie er denn überhaupt in ſeinem Leben alles andere eher war, als ein Held in tragiſchem Sinn.

Der Zwieſpalt zwiſchen ſeinem Charakter und ſeiner Lehre von dem Weltelend und der Weltentſagung, zwiſchen dem Leben, das er geführt, und der peſſimiſtiſch geſinnten Askeſe, die er gelehrt hat, liegt am Tage. Auch iſt er ſich dieſes Zwieſpalts wohl bewußt geweſen und hat denſelben offen bekannt, wenn auch mit beträchtlicher Selbſtſchonung, da er nur einzuräumen pflegte, daß er kein Heiliger ſei. Er war das völlige Gegentheil. Das Bekenntniß ſeiner Nichtheiligkeit hätte man nicht als Beweis „moraliſcher Demuth“ anführen ſollen, die ſeinem Charakter ebenſo abſeits lag, wie die heroiſche Tugend. Als er einſt das Bild des Abbé Rancé, des Stifters der Trappiſten, erblickte, habe er mit bewegter Stimme ausgerufen: das ſei Sache der Gnade! Da er aber die Vorſtellung des Gnadenſpenders ſtets für „jüdiſche Mythologie“ erklärt hat, ſo war wohl ſeine Meinung, daß ſich die Gnade zur Religion verhalte, wie das Genie zur Kunſt.

III. Der Einklang zwiſchen Lehre und Charakter.

1. Die Philoſophie als Kunſt.

Alle Weisheit Schopenhauers hat nicht vermocht, den ihm angeborenen und in früher Jugend anerzogenen Charakter zu ändern, geſchweige umzugeſtalten und ſeiner moraliſch-religiöſen Lebensanſchauung zu conformiren. Er that ſich auf dieſen feſten Kern ſeines Lebens etwas zu Gute und hörte es gern, daß einer der verhaßten Philoſophieprofeſſoren ihn eine „ungebrochene Individualität“ genannt hatte, wie er es auch treffend fand, daß ſein Urapoſtel Dorguth ihm die Gabe einer „ſtechenden Deutlichkeit“ in ſeiner Darſtellungsart zuſchrieb. „Solche Bezeichnungen“, ſagte er, „kommen mir heim.“

Der perſönliche Urſprung ſeiner Lehre war zunächſt nicht der religiöſe, ſondern der künſtleriſche Wahrheitsdrang, den die Eindrücke

der Welt durch ihre ungemeine Stärke und Helligkeit in ihm hervorriefen, vor allen seine eigenen Erlebnisse und Schicksale. Er war zugleich schwer belastet und höchst begabt. In dem Abgrunde seines Willens herrschte Dunkel, in seinem Intellect eine Quelle und Fülle von Licht. Was ihn bewegte und ergriff, erschien alsbald in fragewürdiger Gestalt, er stand davor, wie Hamlet vor dem Geist, und ruhte nicht, bis ihm alles enthüllt war. Seine Empfänglichkeit war Empfängniß. Die unglaubliche Frische, womit er die Eindrücke in sich aufnahm, weckte den Keim einer genialen Conception, woraus im Lichte seiner Intelligenz sich schnell die Frucht entwickelte. Was er in seinen Dresdner Aufzeichnungen vom Philosophen gesagt hat, gilt von ihm selbst: „Der Philosoph steht wie Adam vor der neuen Schöpfung und giebt jedem Dinge seinen Namen".

Der tiefe Eindruck ist der Anfang des Philosophirens; die anschauliche Vorstellung von dem Wesen der Sache, „die Idee", ist das unwiderstehlich lockende Ziel, das er zu verfolgen nicht abläßt, bis er es hat. In seinen Rudolstädter Bekenntnissen vom Jahre 1813 heißt es: „Wenn mir ein Gedanke nur undeutlich entsteht und als ein schwaches Bild vorschwebt, so ergreift mich eine unsägliche Begierde, ihn zu fassen, ich lasse alles stehen und verfolge ihn, wie ein Jäger das Wild, durch alle Krümmungen, stelle ihm von allen Seiten nach und verrenne ihm den Weg, bis ich ihn fasse, deutlich mache und als erlegt zu Papier bringe". In seinen Briefen an Goethe, die uns erst Grisebach im sechsten Bande seiner Gesammtausgabe gebracht hat — es sind Schopenhauers beste Briefe —, schreibt er den 11. November 1815: „Ich kann nicht rasten, kann mich nicht zufrieden geben, so lange irgend ein Theil eines von mir betrachteten Gegenstandes nicht reinen deutlichen Contour zeigt". „Jedes Werk hat seinen Ursprung in einem einzigen glücklichen Einfall, und dieser giebt die Wollust der Conception; die Geburt aber, die Ausführung ist wenigstens bei mir nicht ohne Pein. Denn alsdann stehe ich vor meinem eignen Geist, wie ein unerbittlicher Richter vor einem Gefangenen, der auf der Folter liegt, und lasse ihn antworten, bis nichts mehr zu fragen übrig ist."[1]

Wie auf diesem Wege die Werke seiner Philosophie zu Stande gekommen sind, hat er fünfzehn Jahre später in einigen Stellen seiner

[1] S. oben Cap. III. S. 39—43.

»Cogitata« beſchrieben: „Mein Kniff iſt, das lebhafteſte Anſchauen oder das tiefſte Empfinden, wann die gute Stunde es herbeigeführt hat, plötzlich im ſelben Moment mit der kälteſten abſtracten Reflexion zu übergießen und es dadurch erſtarrt aufzubewahren; alſo ein hoher Grad von Beſonnenheit". Und an einer andern Stelle: „Alle Gedanken, welche ich aufgeſchrieben, ſind auf einen anſchaulichen Eindruck entſtanden und vom Objecte ausgehend niedergeſchrieben, unbekümmert, wohin ſie führen würden: alle die gleichen Radien, die, von der Peripherie ausgehend, auf ein Centrum laufen".[1]

So redet er von ſeiner Production nach vollbrachtem Werk, aber er war über dieſen Charakter, dieſes unterſcheidende Kennzeichen derſelben ſchon im Klaren, bevor er die Hand an die Ausführung ſeines Hauptwerks legte. „Meine Philoſophie", ſchreibt er in den Dresdener Aufzeichnungen (1814), „ſoll von allen bisherigen (die platoniſche gewiſſermaßen ausgenommen) ſich im innerſten Weſen dadurch unterſcheiden, daß ſie nicht, wie jene alle, eine bloße Anwendung des Satzes vom Grunde iſt und an dieſem als Leitfaden daherläuft, was alle Wiſſenſchaften müſſen. Daher ſie auch keine ſolche ſein ſoll, ſondern eine Kunſt. Sie wird ſich nicht an das, was zufolge einer Demonſtration ſein muß, ſondern einzig an das, was iſt, halten."[2]

Wenn nun die Idee oder die anſchauliche Vorſtellung vom Weſen der Sache gewonnen, d. h. aus der beweglichen flüſſigen Form der Conception in die ruhende, feſte, ausdrucksvolle des Begriffs übergegangen und in dieſer fixirt war, ſo nannte Schopenhauer die darauf gegründete Lehre ein „Dogma". So entſtanden die Dogmen ſeiner Philoſophie, ſie reihten ſich an einander und erſchienen als Glieder eines lebendigen Ganzen, welches der Ausdruck des Weſens der Welt war. Als er fühlte, daß dieſes Gebilde in ihm zu reifen begann, rief er aus: „Ich bin mit Frucht geſegnet!"

2. Die geniale Geiſtesart.

Was daher den Urſprung und die Ausbildung ſeiner Lehre betrifft, ſo will jener genial, dieſe künſtleriſch ſein und zunächſt nichts mit den Zwecken der Moral und Religion zu ſchaffen haben. Nach ihrer ganzen Entſtehungsart iſt ſeine Philoſophie nicht Religion,

[1] Arthur Schopenhauer. S. 247, 248, S. 284, 286, 292. — [2] Vgl. oben Cap. III. S. 44.

sondern Kunst, ihre Schriften sind Kunstwerke oder Genieproducte, die als solche nichts mit künstlichen Machwerken gemein haben. So hat Schopenhauer selbst seine Werke betrachtet und von andern angesehen und beurtheilt wissen wollen. Auch haben seine Vertheidiger, wie Lindner und Frauenstädt, diesen künstlerischen Ursprung und Charakter seiner Lehre mit Recht denen entgegengehalten, welche den Widerstreit zwischen der Lehre und dem Leben des Philosophen zur Zielscheibe ihrer Angriffe gemacht hatten. Aber jene Apologeten haben Unrecht, wenn sie meinen, zwischen der Philosophie und dem Charakter ihres Meisters nunmehr eine Uebereinstimmung nachgewiesen zu haben, die nichts zu wünschen und zu vermissen übrig lasse.

Unterscheiden wir Anfang und Ende, Ursprung und Ziel der Lehre, ihre Entstehungsart und ihre Resultate: jener entspricht, diesen widerspricht der Charakter des Philosophen. Vergleichen wir die Lehre Schopenhauers mit seiner moralischen Persönlichkeit, so ist der Widerspruch klaffend; vergleichen wir sie mit seiner genialen Geistesart, so finden wir Lehre und Leben im Einklang.

Er selbst hat das fragliche Verhältniß genau in diesem Sinne aufgefaßt. Wenn er den moralischen Vorwürfen der Gegner Rede und Antwort stehen wollte, so würde er sagen: „sie treffen mich nicht; ich erkläre, was die Dinge sind, nicht mehr und weniger, ich interpretire die Welt und enthülle, worin ihr Wesen und die Erlösung von demselben besteht. Alle weiteren Fragen, alle tieferen Begründungen kümmern mich nicht, sie sind und bleiben für mich »transscendent«. Auch verpflichte ich zu einer bestimmten Lebens- und Willensrichtung weder mich noch irgendwen. Mein Thema ist das Sein, nicht das Sollen. Seit wann wirft man dem Aesthetiker und Kunstkenner vor, daß er kein Künstler ist, oder dem Bildhauer, daß er den schönen Menschentypus, den er uns im Marmor darstellt, nicht in seinem eigenen Leibe verkörpert?“

Wir müssen zugestehen, daß seine Werke den künstlerischen Charakter bewähren. Ihre Ideen sind einleuchtend geordnet und mit einer so anschaulich machenden, die Aufmerksamkeit so lebhaft weckenden und fesselnden Kraft ausgeprägt, daß wir oft den Darstellenden über dem Dargestellten vergessen. Wir beurtheilen hier nicht den endgültigen Werth und die Folgerichtigkeit seiner Lehre. Ob man mit ihr übereinstimme, ganz oder theilweise, oder ob man sie völlig verwerfe, so ist doch nicht

zu bestreiten, daß ihre Themata stets bedeutend, ihre Darstellungsart höchst anschaulich, geistvoll und interessant ist. Philosophische Werke solcher Art sind sehr selten.

3. Der ästhetische Widerwille.

Daher läßt sich auch der ästhetische Widerwille verstehen, den bei seinem eigenen Bedürfniß nach Klarheit, bei seiner unerbittlichen Forderung deutlicher und reiner Contouren, bei seiner Kraft plastischer Ideengestaltung Schopenhauer gegen die zeitgenössischen philosophischen Werke empfand, gegen viele derselben mit Recht. Er sah die eigene Lehre „wie eine schöne Landschaft aus dem Morgennebel" emporsteigen, während er die philosophischen Werke anderer, die wegen ihres Tiefsinns gerühmt wurden, in Nebel und Dunkelheit sich verlieren sah. Wenn er philosophische Bücher solcher Art las, wobei ihm Anschauen und Denken ausging, so gerieth er in einen ihm unerträglichen Zustand und in Affecte des Unwillens, die sich in den lebhaftesten Ausdrücken der Wegwerfung Luft machten, oft so verächtlich, oft so komisch wie möglich. In Fichtes Schriften, namentlich in den späteren, finden sich der dunklen Sätze die Menge. Bei einem derselben schrieb Schopenhauer die Worte der verzweifelnden Lenore an den Rand: „Lisch aus, mein Licht, auf ewig aus! Stirb hin, stirb hin in Nacht und Graus!" — Von den „drei berufenen nachkantischen Sophisten" war Schelling, der selbst ein philosophischer Künstler war und sein wollte, ihm noch am ehesten sympathisch, weshalb er von ihm zwar keineswegs gut, aber mitunter weniger schlecht gesprochen hat. Ein Werk, wie Hegels Logik, war er eingestandenermaßen gar nicht im Stande zu lesen, weshalb er es für baren Unsinn erklärte, worin ihm dann Leute ohne alles Genie und von dürftiger und steriler Geistesart schaarenweise gefolgt sind.

Sowohl der Schein einer tiefsinnigen Theosophie als der einer sogenannten exacten Philosophie, beide ohne den Charakter anschaulicher Klarheit, ermüdeten seine Aufmerksamkeit, ohne sie zu befruchten, sie wurden ihm langweilig und dadurch unausstehlich. Als ein Beispiel der ersten Art galt ihm Baader, als eines der zweiten Herbart. „Meine Kenntniß seiner Philosophie", schrieb er in Ansehung des letzteren, „ist bloß eine allgemeine, da mir bei seinen Schriften stets die Geduld ausgegangen ist, denn den Gedankengang eines solchen Querkopfs mitzumachen, ist für mich die größte Pönitenz." Eine Philosophie,

die nicht von der Anschauung, sondern von fertigen Begriffen ausgeht, hielt er für „verkehrt“ und wollte eine solche Verkehrtheit schon in der ersten Schrift Herbarts: „Die Hauptpunkte der Metaphysik“ (1808) gefunden haben. Wiederholt nennt er sie „ein Gewebe von Verkehrtheiten“ und Herbart selbst „einen Querkopf, der sich seinen Verstand verkehrt angezogen habe und zudem ein nüchterner, platter Geselle“ sei. Ihm gegenüber weist er als das entgegengesetzte Beispiel auf sich und sein eigenes Werk hin: „Wo giebt es in der deutschen Litteratur ein Buch, welches man aufschlagen kann, wo man will und gleich mehr Gedanken empfängt, als man zu fassen vermag, wie mein zweiter Band der Welt als Wille und Vorstellung?“[1]

4. Der Glanz der Welt und deren Scheinwerthe.

Es ist oft gesagt und von Schopenhauer selbst bekräftigt worden, daß geniale Menschen wegen ihrer unbezwinglichen Natürlichkeit den Kindern gleichen und nie aufhören solche zu sein. Das Wort gilt auch von ihm. Den Kindern gleich, hat er sich durch den Glanz und die glänzenden Dinge der Welt blenden lassen, und zwar sein Leben lang. Wenn man den Philosophen und Pessimisten hört, so sollte man meinen, daß niemand die Scheinwerthe der Welt so vollkommen durchschaut, so von Grund aus verachtet habe, wie er. Wenn man aber auf seine natürliche und gewohnte Sinnesart achtet, so überrascht und amüsirt es uns zu sehen, wie sehr ihm diese Dinge imponirt haben.

Er würde zu stolz gewesen sein, sich je um äußere Ehren zu bewerben; wenn man aber seine Verdienste durch Würden, Titel und Orden belohnt hätte, so würden ihm auch solche äußere Zeichen der Anerkennung höchst erfreulich gewesen sein. Als er von Drontheim die große Medaille mit dem Bildniß des Königs erhalten hatte, sagte er in dem Dankschreiben ausdrücklich, daß ihm »celsissima regis effigies in nummo honorario pulcherrime expressa« zu ganz besonderer Ergötzung gereiche. In seiner Phantasie und Bildersprache spielte der glänzende Schein der Welt, die Throne und Kronen, die Diamanten und Perlen eine hervorragende Rolle. Um es imposant auszudrücken, daß er Kants alleinberechtigter Nachfolger sei, ließ er dem Bildhauer Rauch sagen, die Büste Kants, die er bestellt hatte, sei für dessen „ächten und wahren Thronerben“ bestimmt. Um Kants Lehre von

[1] Arthur Schopenhauer, S. 500, 501, 569. Br. v. 30. Sept. 1850 und v. 22. Nov. 1852. Vgl. die Abhandlung „Ueber die Universitätsphilosophie“.

Zeit und Raum und die vom intelligiblen und empiriſchen Charakter als deſſen größte Leiſtungen zu bezeichnen, nannte er ſie „die beiden großen Diamanten in der Krone des kantiſchen Ruhms“. Nie wären ſolche Bilder aus Kants Feder gefloſſen!

Es iſt ja ganz natürlich, daß ſeine Genieproducte mit ihrer anſchaulichen Klarheit, ihrer eindringenden Kraft, ihrer „ſtechenden Deutlichkeit“ auch angeſchaut ſein, in den Geiſt der Menſchen eindringen, dem Intellect derſelben in die Augen ſtechen wollten, wie die Statuen und Bilder, die aus den Werkſtätten der Bildhauer und Maler hervorgehen; es war ganz natürlich, daß Schopenhauer als der geniale Künſtler, der er ſein wollte und war, nach Ruhm und Unſterblichkeit trachtete. Aber daß dieſer Peſſimiſt, der nicht Menſchenhaſſer, ſondern „Menſchenverächter“ ſein und heißen wollte, nach der Anerkennung der Menſchen lechzte und in brennendem Durſte darnach ſich Jahre und Jahrzehnte lang förmlich verzehrte, war und blieb ein ſchreiender Widerſpruch. Man ſage nur nicht, daß er ein Peſſimiſt wurde, weil er unbeachtet blieb, er war es nach ſeinem eigenen Bekenntniß ſchon völlig, als er in ſeinem vierundzwanzigſten Jahre noch keine Zeile für den Druck geſchrieben hatte. Ein ſolcher Peſſimiſt hätte das verachtete Geſchlecht unbelehrt laſſen und mit erhabener Gleichgültigkeit ſehen ſollen, daß die vergeblichen Verſuche, die er gemacht hatte, in der Papiermühle verſchwanden. Aber Schopenhauer gerieth darüber außer ſich. Dann verſuchte er ſein Glück von neuem und hegte immer wieder die zuverſichtliche unverſiegbare Hoffnung, es müſſe gelingen, er werde durchbrechen. Und es gelang.

Die Genies ſind eben keine Peſſimiſten, und wenn ſie es tauſendmal verſichern; denn ſie müſſen *ſchaffen* und *hoffen*. Es bleibt bei dem Worte, welches ihm Goethe den 8. Mai 1814 in ſein Stammbuch geſchrieben hatte (ſein Stammbuch beſtand aus dieſem einzigen Blatte): „Willſt du dich deines Werthes freuen, ſo mußt der Welt du Werth verleihen“.[1] Während Schopenhauer der größte Welt- und Menſchenverächter war, ließ er ſich durch die Scheinwerthe der Welt blenden. Was ſagt doch gleich der Kater in der Hexenküche von der Welt, jener großen Kugel, mit der die Meerkätzchen ſpielen? „Hier glänzt ſie ſehr und hier noch mehr!“ Sollte man glauben, daß dieſe

[1] S. oben Cap. II. S. 32.

Stellen trotz den Warnungen des Katers nicht bloß den Affen, sondern auch dem Arthur Schopenhauer in die Augen gestochen haben? Die Stelle, wo sie für diesen am meisten glänzte, war der Ruhm.

Das Streben nach Anerkennung der Menschen eingeräumt, so hätte man meinen sollen, daß ein solcher Menschenverächter auch ein Kostverächter, ein Feinschmecker sein und nur das auserlesenste Lob sich aneignen würde. Er war es mit nichten. Wenn er seinen Instincten gemäß handelte, was im gewöhnlichen Laufe des Lebens natürlich stets geschah, so war er auch hier allen Scheinwerthen zugänglich: er liebte auch den Scheinruhm, die Schmeichelei, das Lob selbst elender Scribler. Ein Ausdruck der Bewunderung seines Genies konnte ihn für vieles entschädigen. Er wurde blind für die Schwächen seiner Bewunderer und dienstwilligen Werkzeuge. Nur durften diese dem Meister gegenüber nicht auch die Kritiker spielen wollen, was dem Frauenstädt mitunter einfiel; dann wurde ihnen heimgeleuchtet. Es gab in der Welt eigentlich nur einen Gegenstand, der unserem Pessimisten heilig war: seine Werke. „Meinen Fluch über jeden, der etwas daran wissentlich ändert, sei es eine Periode oder auch nur ein Wort, eine Silbe, ein Buchstabe, ein Interpunktionszeichen!" Alle Ausdrücke der Bewunderung konnten ein verstümmeltes Citat nicht aufwiegen. „Beschneiden Sie Ducaten und Louisdore, nicht meine Sätze", herrschte er seinen „Urevangelisten" an, der allerdings die Sprache des Meisters nicht nach Gebühr zu würdigen verstand.

Wenn man den Philosophen in seinen Schriften hört, so tritt uns in ihm der heftigste Gegner alles Monotheismus und Theismus entgegen, er haßt die Religion des Alten Testaments wie die des Koran, er ist in dieser Rücksicht der ausgesprochenste Antisemit. Aber diese grundsätzlichen Antipathien verschwinden, sobald seinem Genie gehuldigt wird. Zwei seiner Apostel und Erben sind Juden: Frauenstädt und Asher, jener getauft, dieser ungetauft und dem jüdischen Glauben ergeben. Ist es nicht wunderlich, daß der Mann, an den Schopenhauer mehr als den vierten Theil aller seiner Briefe geschrieben hat, sein „Urapostel", seine „Posaune", sein litterarischer Erbe, der Herausgeber seiner Werke und seines Nachlasses, der „Erzevangelist" dieses abendländischen Buddha, ein polnischer Jude war?

Wir wissen, wie gründlich zuwider die Hegelianer, die Deutschkatholiken, die Universitätslehrer, die abgesetzten und die nicht abgesetzten,

ihm gewesen sind. Unter seinen Aposteln und Erben ist ein abgesetzter Docent der Philosophie; unter den ersten Propagandisten seiner Lehre erscheinen zwei sonst unbekannte Hegelianer, Körber und Weigelt: jener ein akademischer Docent, dieser ein deutschkatholischer Pfarrer! Während sich Schopenhauer in den tollsten Schmähungen wider Hegel und dessen Schule ergeht, schreibt er an K. Rosenkranz und Ed. Erdmann, zwei der angesehensten Hegelianer, um jenem für die Gesammtausgabe der Werke Kants aus freien Stücken seinen Rath zu ertheilen und diesem gewünschtermaßen für sein Geschichtswerk den eigenen Lebensabriß zu schicken; es war wohl das erste Werk, in dem von Schopenhauers Leben und Lehre eingehend die Rede war.[1]

Baader gehörte für ihn zu den „unausstehlichen Philosophen", seine Schriften zu den völlig ungenießbaren. W. Gwinner, den er zu seinem Testamentsvollstrecker ernannt und in den Stand gesetzt hat, sein Biograph zu werden, war und ist ein unverhohlener Bekenner der Baaderschen Theosophie und hat diesen seinen Standpunkt in der Darstellung und Beurtheilung der Lehre Schopenhauers, soweit der Spielraum beider in seinem biographischen Werke reicht, auch zur Anwendung gebracht. Daß er die Person des Philosophen nicht schöner gefärbt oder idealer dargestellt hat, als sie war, daß in Folge seiner Lebensbeschreibung die moralische Werthschätzung Schopenhauers sank: daraus erwächst ihm von unserer Seite keinerlei Vorwurf. Doch was würde Schopenhauer selbst zu dieser Baaderschen Beleuchtung seiner Lehre, zu dieser der öffentlichen Sympathie so wenig förderlichen Schilderung seines Charakters gesagt haben, da er sich wohl eine ganz andre Würdigung von seiten Gwinners versprach?

Was aber Frauenstädt als litterarischer Erbe in der Herausgebung der Werke, die dem Meister das theuerste und heiligste aller Güter waren, geleistet hat, werden wir im nächsten Capitel beurtheilen. Könnte Schopenhauer seine Biographie von der Hand Gwinners lesen und die Gesammtausgabe seiner Werke von der Hand Frauenstädts mustern — wir wollen die beiden Männer, die seine Testamentsvollstrecker waren, sonst nicht mit einander vergleichen —, so würde er ausrufen: wie wie sehr habe ich mich geirrt! Solche Täuschungen begegnen wohl den Genies, aber die Pessimisten sollten dawider geschützt sein.

[1] S. oben Cap. VII. S. 99—108.

IV. Der Rückgang des Pessimismus.

Wenn man Schopenhauers Lebensgeschichte mit Theilnahme verfolgt und ihn von dem unbändigen Wunsche nach Ruhm so viele Jahre bedrängt und gequält sieht, so entsteht, wie bei Romanen, die man in der Jugend liest, die gespannte Erwartung, ob sie sich kriegen oder nicht: nämlich er und der Ruhm. Man ist erleichtert, wenn man ihn endlich mit Petrarcas Worten aufjauchzen hört: „Ich bin den ganzen Tag gelaufen, es ist Abend, ich bin da!" Wie oft hat er geklagt: „Ich sah des Ruhmes heil'ge Kränze auf der gemeinen Stirn entweiht!" Jetzt trägt er sie selbst. Er ist der Daphne, die vor ihm floh, nachgejagt, bis er sie ergriff und nun hatte, was er wollte: nicht die Daphne, sondern den Lorbeer!

Indessen war er heißhungrig geworden und konnte von der ambrosischen Kost nicht genug haben; er verschlang Weihrauch und Lorbeer, wie Salat, und seufzte täglich: „Ich erfahre nur die Hälfte, nur den vierten Theil meines Ruhmes". Da war kein litterarischer Winkel verborgen, kein Scribler unbedeutend genug: die Lobsprüche, woher sie auch kamen, sollten fleißig ausgespäht und pünktlich bei Heller und Pfennig abgeliefert werden, damit er sie einkassire. Man lese nur seine Briefe an die Apostel, denen er es zur wichtigsten Pflicht machte, was auch nur über ihn gedruckt wäre, auszukundschaften und in unfrankirten Briefen an die Centralstelle einzusenden. Er war wirklich wie die Kinder: er konnte Gold und Katzengold nicht unterscheiden![1]

Der Philosoph Scheidler in Jena hatte in einem encyklopädischen Artikel seiner erwähnt und, wie Napoleon den Marschall Ney „den Tapfersten der Tapferen", ihn „den Scharfsinnigsten der Scharfsinnigen" genannt. Ohne Gefühl für den Werth dieses ungemeinen Lobes aus dem Munde eines grundehrlichen und wohlunterrichteten Mannes sagte Schopenhauer, als er es erfuhr: „ich finde, daß der Mann sich passend auszudrücken weiß".

Der Dämon seines Pessimismus raunte ihm beständig ins Ohr: „Zugeknöpft! Ja keinen Verkehr mit dem gemeinen Volk der bipedes, die wie deines Gleichen aussehen!" So wollte er durch die Welt schreiten, unzugänglich, wohlverwahrt gegen alle Gefahren der Falschheit und Täuschung. Nach seiner Meinung glichen die Menschen

[1] S. oben Cap. VI. S. 87 ff.

den Roßkastanien, die wie edle Kastanien aussehen, wenn das verrätherische Laub nicht wäre! Um die goldene Regel der Menschenverachtung stets vor Augen zu haben, wollte er auf dem Deckel seiner Tabaksdose das Bild zweier mit etwas Laub versehener Roßkastanien führen, um auch pessimistisch zu schnupfen. Aber es ging seinem Pessimismus, wie dem Gewande der Penelope: er trennte immer wieder auf, was er gewebt hatte, er that unfreiwillig, was diese freiwillig. Sein künstliches Gewebe löste sich von selbst auf, und zwar — hier muß ich mein Bild umkehren — sobald die Freier sich einstellten. Jetzt fühlte er sich in der verhaßten Welt mit einem male heimisch und behaglich, er wurde aufgeräumt und gesprächig, heiter und wohlgelaunt: der Pessimismus hatte ihn zugeknöpft, die Freier knöpften ihn auf.

Zum Pessimismus gehört seit den Tagen des alten Simonides der Weiberhaß. In seiner Schrift „Ueber die Weiber" hatte auch Schopenhauer eine Satire voller Spott und Hohn, voller Gift und Galle über Frauenreiz und Frauenverehrung ergossen. Indessen hat diese Theorie den praktischen Einwirkungen der weiblichen Reize auf ihn nie den mindesten Eintrag gethan.[1] In seiner Jugend hatte ihn der Anblick der Schauspielerin Jagemann in Weimar so berauscht, daß er ausrief: „Ein solches Weib würde ich heimführen, und wenn ich sie Steine klopfend auf der Straße fände!" — Hätte seine Mutter sein Genie und seine Bedeutung bei Zeiten zu erkennen und zu würdigen gewußt, so würde vielleicht jenes naturwidrige Mißverhältniß nicht entstanden sein, das zum großen Theil seinen Weiberhaß verursacht und sich in demselben maskirt hat. Und zuguterletzt waren Weiberhaß und Weibersatire wie weggeblasen, als eine junge, anmuthige Bildhauerin erschien, um den siebzigjährigen Greis zu modelliren. Er trank mit ihr Kaffee, ging mit ihr spazieren und machte ihr den Hof. Noch kurz vor Thorschluß des Lebens schrieb er seinen Aposteln, er habe nie geglaubt, daß es ein so liebenswürdiges Mädchen, wie Elisabeth Ney, geben könne.[2]

Die Lehre vom Elend der Welt und des Daseins paradirte am Ende nur noch in seinen Büchern; hier trug er die Uniform und den Staatsrock des Pessimismus. Aus seinem täglichen Leben und Ideengange waren sie in der Aera seines Ruhms wie verschwunden. Früher

[1] S. oben Cap. IV. S. 64. — [2] Ebendas. Cap. VII. S. 116—117.

hieß es mit dem Chor im Oedipus: besser, nicht geboren sein, oder, wenn man es ist, so schnell als möglich sterben! Jetzt dagegen ließ er es sich zu wahrem Troste gereichen, daß der Upanischad und der französische Physiolog Flourens die menschliche Lebensdauer nicht mit dem Alten Testament auf siebzig bis achtzig, sondern auf hundert Jahre berechnet hatten. Seine pessimistische Lebensansicht hatte sich in den glücklichen Jahren des Ruhms abgestumpft und war außer Gebrauch gekommen. Zwar ist sein letztes Wort in den „Senilia" noch ein Ausdruck desselben, aber ein so matter und schwächlicher, daß man die Feder Schopenhauers darin nicht wiederkennt: „Die Welt ist und ist, wie Figura zeigt; ich möchte nur wissen, wer etwas davon hat".[1]

Die Uebereinstimmung zwischen Schopenhauers Philosophie und Leben leuchtet uns ein, sobald wir ihn als Künstler gelten lassen und betrachten. Das stolze, oft ungeheuerliche Selbstgefühl, das er von seinen Werken als genialen und künstlerischen Kraftleistungen hegte, wird uns erklärlich; wir sehen ihn in seinem Atelier, bisweilen, bildlich zu reden, in Hemdärmeln, ungenirt, derb, immer superlativisch in seinen Ausdrücken, voller Eitelkeit und Ehrgeiz, mit allen Arten und Unarten einer Künstlernatur begabt, stets unter dem Eindruck der anschaulichen Gegenwart. Er kommt — vergessen wir es nicht — aus einem Zeitalter, in welchem die schöngeistige Litteratur Deutschlands und der Welt, auch die philosophische, keinen höheren Cultus pflegte, als den des Genies.

In seinen Büchern erscheint er auf der Weltbühne, als der Held seiner Philosophie, die Stirn umwölkt, sein Auge blickt Einsamkeit, er spielt seine Kraftstücke und zwar so ausgezeichnet, daß wir über seinen Bildern den Künstler vergessen; er ist von den Leiden der Welt, die er uns schildert, so erfüllt, daß er in diesem Augenblicke selbst leidet; bisweilen unterbricht er sein Spiel durch eine Parabase, um Hegel, die Philosophieprofessoren und das Publicum herunter zu machen; dann kehrt er in die ernste Haltung und den tragischen Charakter seiner Rolle zurück.

Eines seiner interessantesten Bekenntnisse bestätigt unsere Auffassung: er habe die Kraft, sich selbst zu erschüttern, in hohem Maße besessen und wäre ein großer Schauspieler geworden, wenn er sich nicht

[1] Grisebach. Bd. VI. S. 231.

für die Laufbahn des Philosophen entschieden hätte. Er war, wie man berichtet, ein vorzüglicher Erzähler und konnte, wenn ihn der Gegenstand ergriff, Thränen vergießen. Nun, er ist auch als Philosoph ein großer Schauspieler gewesen, ein solcher, der die tragischen und komischen Wirkungen in seiner Gewalt hatte. Er vergleicht öfter sein Ende mit dem theatralischen Abgang: »Exit, plaudite!«

Auch der Charakter und Inhalt seiner Lehre ist von dem Selbstgefühl des Genies inspirirt. Dieses ist um so erhabener und preiswürdiger, je seltener es ist, je weniger es mit dem blinden und wüsten Menschenhaufen gemein hat, der zu allen Zeiten derselbe ist und bleibt. Wenn dagegen die Weltgeschichte ihre Themata und Aufgaben hat, zu deren Lösung die Genies gebraucht und verbraucht werden, jedes zu seiner Zeit und an seinem Platz, dann hören sie auf, die alleinleuchtenden Gestirne zu sein; sie sind die tüchtigsten und edelsten Werkzeuge der Menschheit, aber sie sind keine Götter. In diesem Punkt giebt es keinen größeren Gegensatz der Weltansichten, als den zwischen Hegel und Schopenhauer. In den Werken Hegels kommt der Name Schopenhauer nie vor, dagegen in den Werken des letzteren der Name Hegel ungezählte male, stets als Gegenstand maßloser Schmähungen. Die Vergötterung des Genies, die leicht zur Selbstvergötterung führt, wenn sie nicht aus ihr hervorgeht, bildet so sehr ein Grunddogma der Lehre Schopenhauers, daß man sie aus demselben herleiten könnte.

So erklärt sich, daß die Widersprüche zwischen ihm und seiner Lehre von seiten der genialen Geistesart sich ausgleichen, während sie an seiner moralischen Persönlichkeit unvertilgbar haften. „Der intellectuelle Charakter", sagt Schopenhauer, „bestimmt die Physiognomie genialer Menschen, die ich die theoretische nennen möchte, und giebt ihr das ausgezeichnete Gepräge, am meisten in Auge und Stirn: bei gewöhnlichen Menschen ist von solcher theoretischer Physiognomie nur ein schwaches Analogon. Hingegen die praktische Physiognomie, den Ausdruck des Willens, des praktischen Charakters, der eigentlich moralischen Gesinnung, haben alle: es zeigt sich am meisten am Munde." Er selbst bekannte unverhohlen, daß, so sehr ihm seine intellectuelle Physiognomie gefalle, so wenig gefalle ihm doch seine moralische. Er hatte sehr Recht, sie gefällt uns ebensowenig.[1]

[1] Arthur Schopenhauer. S. 280.

Neuntes Capitel.

Die Ausgaben sämmtlicher Werke.

I. Die Aufgabe nach Schopenhauer.

1. Der Grundtext.

Die Werke, welche der Philosoph selbst herausgegeben hat, eingerechnet die lateinische Uebersetzung der Farbenlehre, bestehen in sieben Einzelschriften, deren Entstehung und Zeitfolge wir aus der Lebensgeschichte kennen. Die Parerga und Paralipomena vom Jahr 1851, die zweiten Auflagen der Schriften über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde (1847), über das Sehn und die Farben, über den Willen in der Natur (1854) und über die beiden Grundprobleme der Ethik (1860), endlich die dritte Auflage des Hauptwerks (1859) sind die Einzelausgaben letzter Hand und bilden den Grundtext, der für neue Auflagen sorgfältig durchzusehen, vor jeder Verunstaltung zu bewahren und durch Zusätze zu vermehren war, welche letztere der Philosoph theils in den Handexemplaren, theils in den handschriftlichen Büchern niedergeschrieben hatte mit der genauen Angabe des Orts, wo sie hingehörten.

Mit den Entwürfen zur Vorrede einer Gesammtausgabe seiner Werke beschäftigt, hatte Schopenhauer noch kurz vor seinem Tode in den „Senilia" die Forderung der genauesten Wiedergabe des Grundtextes in der schärfsten Weise ausgesprochen. „Erfüllt mit Indignation über die schändliche Verstümmelung der deutschen Sprache, welche durch die Hände mehrerer tausende schlechter Schriftsteller und urtheilsloser Menschen seit einer Reihe von Jahren mit ebensoviel Eifer wie Unverstand methodisch und con amore betrieben wird, sehe ich mich zu folgender Erklärung genöthigt: Meinen Fluch über jeden, der, bei künftigen Drucken meiner Werke, irgend etwas daran wissentlich ändert, sei es eine Periode oder auch nur ein Wort, eine Silbe, ein Buchstabe, ein Interpunktionszeichen." [1]

[1] Grisebach VI. S. 280 ff.

2. Der Plan der Gesammtausgabe.

In jenen Entwürfen hat sich Schopenhauer auch über die Ausgabe seiner sämmtlichen Werke ausgesprochen, die er so gern noch selbst besorgt hätte. „Sollte ich eine Gesammtausgabe meiner Werke erleben, so soll das Motto des Haupttitels sein: »non multa«." Sein »prooemium in opera omnia« lautet: „Ich glaube auf den Ehrentitel eines Oligographen Anspruch zu haben, da diese fünf Bände alles enthalten, was ich je geschrieben habe und der ganze Ertrag meines 73jährigen Lebens sind. Die Ursache ist, daß ich der anhaltenden Aufmerksamkeit meiner Leser durchweg gewiß sein wollte und daher stets nur dann geschrieben habe, wenn ich etwas zu sagen hatte. Wenn dieser Grundsatz allgemein würde, dürften die Litteraturen sehr zusammenschrumpfen."[1]

Was die Reihenfolge der Bände betrifft, so hat Schopenhauer die Ordnung der Lectüre und die der Herausgabe unterschieden. Zu lesen sind dieselben in folgender Reihe: die vierfache Wurzel des Satzes vom Grunde, die Welt als Wille und Vorstellung, der Wille in der Natur, die Ethik, die Parerga. „Die Farbenlehre geht für sich."

Dagegen soll die Gesammtausgabe so geordnet sein, daß die Welt als Wille und Vorstellung die beiden ersten, die Parerga und Paralipomena die beiden letzten Bände ausmachen, und der dritte die kleineren Schriften in sich vereinigt; die Farbenlehre könne beliebig gestellt werden, da sie mehr physiologischen als philosophischen Inhalts sei.[2] Schopenhauer starb zu früh, um diesem seinem Plane gemäß die Gesammtausgabe zu besorgen.

II. Die Gesammtausgaben.

1. Frauenstädt.

Als Frauenstädt seine litterarische Erbschaft antrat, hatte er nach den Forderungen des Meisters drei Aufgaben zu erfüllen: 1. die Herstellung neuer Auflagen des unverdorbenen und vorschriftsmäßig zu vermehrenden Grundtextes, 2. die Gesammtausgabe der Werke, 3. ein dazu gehöriges genaues und vollständiges Register.

Aus Frauenstädts Händen sind folgende neue Auflagen hervorgegangen: die dritte „verbesserte und vermehrte" der Schriften über die vierfache Wurzel des Satzes vom Grunde (1864), über den Willen

[1] Ebendas. VI. S. 281—83. — [2] Vgl. oben Cap. III. S. 40.

in der Natur (1867), über das Sehn und die Farben (1870); die zweite (dritte und vierte) „verbesserte und beträchtlich vermehrte" der Parerga und Paralipomena (1862, 1873, 1878), die vierte und fünfte „vermehrte und verbesserte" des Hauptwerks (1873, 1879). Dazu kommen zwei Auflagen der Gesammtausgabe in sechs Bänden (1873/74 und 1877). „Aus Schopenhauers handschriftlichem Nachlaß" hat der litterarische Erbe „Abhandlungen, Anmerkungen, Aphorismen und Fragmente" herausgegeben (1864).

Als die fünfte Auflage des Hauptwerks erschienen war, starb der Herausgeber (1879) und hinterließ die handschriftlichen Bücher Schopenhauers der königlichen Bibliothek zu Berlin, während die Handexemplare von seinen Erben im Antiquariatswege verkauft und dadurch zerstreut wurden.

1. In der Wiedergebung des Grundtextes hat Frauenstädt die erste Pflicht der philologischen Sorgfalt verabsäumt und sich so viele Nachlässigkeiten zu Schulden kommen lassen, daß der zweite und jüngste Herausgeber der Werke in Frauenstädts Gesammtausgabe letzter Hand (1877) über sechszehnhundert Verunstaltungen oder „corrumpirte Stellen" aufgefunden und davon über hundert Proben mitgetheilt hat.[1]

2. Was dann die Veränderungen und Vermehrungen des Grundtextes durch die vorgeschriebenen Zusätze betrifft, so hat Grisebach mit Hülfe jener zehn in der Berliner Bibliothek aufbewahrten Manuscripten-Bücher und der Handexemplare, so weit er derselben habhaft werden konnte, eine sehr genaue Revision jener Frauenstädtschen Gesammtausgabe angestellt und eine ungezählte Menge mangel- und schadhafter Stellen nachgewiesen: da sind Zusätze von der Hand des Meisters weggelassen, da sind aufgenommene zum Theil verstümmelt und interpolirt, lückenhaft und incorrect wiedergegeben; da sind Zusätze, die unter den Text zu stellen waren, in denselben eingerückt, andere, die in den Text gehörten, unter ihn gesetzt worden. Auch giebt es Stellen, die Schopenhauer aus einer Schrift in eine andere versetzt und nun in jener gelöscht wissen wollte, der Herausgeber aber so kopflos behandelt hat, daß sie nunmehr in beiden Schriften stehen.[2]

[1] Ebendas. VI. S. 388—392 (1669 corrumpirte Stellen und 101 Proben). — [2] Ebendas. S. 292—385.

Ein Pröbchen aus der Gesammtausgabe vom Jahr 1877 möge diese Unachtsamkeit kennzeichnen. Die Vorrede zu der zweiten Auflage der Schrift „Ueber das Sehn und die Farben" hat Schopenhauer im November 1854 unterzeichnet, während in der Vorrede „der ganze in den Jahren 1855—56 so laut gewordene Streit zwischen Materialisten und Spiritualisten" erwähnt wird (Bd. I. S. VI—VII). Natürlich gehört diese Stelle einem späteren in das Handexemplar geschriebenen Zusatz an, der als ein solcher zu bezeichnen und als Anmerkung unter den Text zu setzen war. Statt dessen hat Frauenstädt den Zusatz mit der Jahreszahl 1855—56 in die Vorrede vom November 1854 eingerückt, die nunmehr einen sinnlosen Text bietet. — Um den Leser für Weglassungen Schopenhauerscher Zusätze zu entschädigen, hat der Herausgeber Anmerkungen eigener Erfindung und überflüssiger Art, mehr als hundert, dem Grundtexte hinzugefügt.

3. Die von dem Verfasser selbst vorgeschriebene Zahl und Reihenfolge der Theile hat der Herausgeber keineswegs befolgt: er hat mit Weglassung des Motto die sämmtlichen Werke nicht in fünf, sondern in sechs Bänden herausgegeben, er hat die kleineren Schriften nicht in einem Bande vereinigt, sondern in zwei vertheilt; er hat diese nicht in die Mitte gestellt, sondern durch das Hauptwerk getrennt, so daß der erste Band seiner Gesammtausgabe die Schriften über die vierfache Wurzel, über das Sehn und die Farben, und die theoria colorum physiologica enthält, der vierte aber die Schrift über den Willen in der Natur und die beiden Grundprobleme der Ethik.

4. Was endlich das Register zu den Werken betrifft, welches anzufertigen Schopenhauer ihn einige male brieflich und dringend ermahnt hat, so hat Frauenstädt diese Aufgabe gänzlich unerfüllt gelassen, obwohl der Meister selbst unter dem Titel „Register zu meinen Manuscripten" und „Repertorium zu meinen Manuscript-Büchern", in deren Besitz sich der litterarische Testamentsvollstrecker befand, schon den Grundstock zu einem solchen Register geliefert hatte.[1]

Statt dessen hat Frauenstädt ein Geschäft ausgeführt, das für ihn selbst ebenso bequem und lucrativ als für die Werke Schopenhauers und deren Leser völlig unnütz und werthlos, zeitraubend und verlustbringend war. Er hat nämlich seine Excerpte alphabetisch aneinander-

[1] Br. v. 6. Aug. 1852 und v. 31. Januar 1856. Grisebach VI. S. 396.

gereiht, um des Umfangs willen vermehrt und in zwei Bänden unter dem Titel „Schopenhauerlexikon" noch vor der Gesammtausgabe erscheinen lassen (1871). Niemals ist der Name „Lexikon" für ein Machwerk solcher Art und zu einer solchen Täuschung angewendet worden! Von diesem „Schopenhauerlexikon" gilt: „suchet, so werdet ihr nicht finden!" Nicht einmal das von dem Philosophen selbst angefertigte Register und Repertorium hat sein „Lexikograph" benützt und verwerthet. Was Schelling dreißig Jahre früher von Frauenstädts Darstellung seiner damaligen Vorlesungen in Berlin gesagt hatte, genau derselbe Vorwurf „einer schlechten und bettelhaften Buchmacherei" trifft auch das Schopenhauerlexikon. Auch die „Lichtstrahlen aus Schopenhauers Werken", die er gleich nach dessen Tode herausgab (1861), müssen als Beispiel einer solchen elenden Buchmacherei bezeichnet werden, die sich in „Lichtstrahlsammlern" bis heute fortgepflanzt hat.[1]

Unsere Leser wollen sich vergegenwärtigen, was wir im vorigen Capitel von Schopenhauers blindem Vertrauen und Selbsttäuschungen gesagt haben. Dieser Frauenstädt war der vielbelobte „Erzevangelist", der »apostolus activus, militans, strenuus, acerrimus«, der die Werke seines Meisters weit besser auszumünzen als herauszugeben gewußt hat! Von seinen Huldigungen und nützlichen Diensten verblendet, hat Schopenhauer in dem Werth seiner intellectuellen Persönlichkeit sich gründlich getäuscht und die Verdienste, die Frauenstädt sich um die Verbreitung und Anerkennung seiner Werke erworben hat, weit überschätzt; er hat die sonst von ihm so tief verachtete Vielschreiberei und Buchmacherei bei Frauenstädt sich gern gefallen lassen, da derselbe zur Beförderung seines Ruhms nicht genug lesen, schreiben und drucken lassen konnte. Allerdings hat er ihn oft recht schlecht gemacht und sich über die Mängel seiner Urapostel nicht immer auf gleiche Weise getäuscht. „Sie sind", schrieb er einmal an Becker, „wie sie Gott gegeben hat." Warum aber hat er trotzdem das Testament bestehen lassen?

Grisebach hat das Werk seines Vorgängers verurtheilt: die Ausgabe, in welcher sämmtliche Werke Schopenhauers siebzehn Jahre lang existirt haben. Bei der Redaction der Zusätze zu den Parerga handelte es sich um eine Textvermehrung von fünfzehn Druckbogen. Nachdem

[1] Auch Labans „Schopenhauerlitteratur" (1880) ist ein werthloses Buch. Wenn solche Sammelschriften nicht das relative Verdienst sorgfältiger und vollständiger Arbeiten haben, so haben sie gar keines.

er so viele Proben der „redactionellen Gewissenlosigkeit" des Herausgebers nachgewiesen hat, erklärt Grisebach, daß „Frauenstädts Parerga-Ausgabe durch seine unverantwortlich liederliche Textbehandlung der postumen Zusätze ohne wissenschaftlichen Werth sei".

Nachdem er, wie schon gesagt, über sechszehnhundert „corrumpirte Stellen" in der Wiedergabe des Grundtextes aufgefunden hat, erklärt Grisebach: „daß die Frauenstädtsche Schopenhauer-Ausgabe unter allen Ausgaben unserer großen Schriftsteller wohl einzig dastehen dürfte". „Mit der Wiedergabe des Textes der Schopenhauerschen Originalausgaben durch Frauenstädt verhält es sich somit hinsichtlich der Zuverlässigkeit genau so, wie mit seiner Wiedergabe der Schopenhauerschen postumen Zusätze: in einem wie im anderen Falle ist er völlig unzuverlässig und hat daher dem von Schopenhauer in ihn gesetzten Vertrauen nicht entsprochen."[1]

2. Grisebach.

Einer jüngeren Generation angehörig, die mit dem Ruhme Schopenhauers gleichzeitig aufwuchs und nicht mehr in dessen Gesichtskreis fiel, hat Ed. Grisebach den Philosophen nur in seinen Werken kennen und bewundern gelernt. Er ist ein Jünger geworden, wie solche in der Nachwelt Schopenhauer zu finden gehofft hatte. In diesem Vertrauen sollte er sich nicht betrogen haben.

1. Zu der ersten Säcularfeier der Geburt Schopenhauers, den 22. Februar 1888, hat Grisebach ein Werk erscheinen lassen, das nur aus der liebevollsten Verehrung seines „großen Meisters" hervorgehen konnte: „Edita und Inedita Schopenhaueriana, eine Schopenhauer-Bibliographie, sowie Randschriften und Briefe Arthur Schopenhauers, mit Porträt, Wappen und Facsimile der Handschrift des Meisters".[2]

Unter den „Edita" erfahren wir, daß Autographen Schopenhauers beträchtliche Preise eingetragen haben: die neunzehn auszugsweise gedruckten Briefe an Lindner sind für 511 Mark verkauft worden, der schon gedruckte Brief vom 29. Januar 1860 für 250.

Unter den „Inedita" steht ein Verzeichniß sämmtlicher nachweisbaren Briefe, die Schopenhauer seit dem Sommer 1803 bis Anfang September 1860 geschrieben hat: die Zahl derselben beläuft sich auf

[1] Grisebach VI. S. 366, 388, 389 und 392. — [2] Leipzig, Brockhaus 1888.

307. Wenn man die 83 Briefe an Frauenstädt in Abrechnung bringt, so erreicht die jährliche Durchschnittszahl seiner Briefe nicht ganz vier. Ungefähr so viel oder so wenig Briefe hat auch Spinoza geschrieben. — In diesem Register sind zum ersten mal die fünf Briefe an Karl Bähr (vom 5. März 1858 bis 25. Febr. 1860) vollständig mitgetheilt.

Neu und der fleißigen Nachforschung des Herausgebers zu danken ist die Mittheilung von „Randschriften" recht charakteristischer Art in Büchern aus Schopenhauers Bibliothek. Gwinner, der Erbe der letzteren, hat zu zwei verschiedenen malen Bücher daraus versteigern lassen, deren Verzeichniß Grisebach giebt (S. 141—184); dieser selbst hat einen Theil der käuflich gewordenen Bücher erworben und daraus von Schopenhauer angestrichene Stellen oder hinzugefügte Randglossen abdrucken lassen, wie z. B. aus Herders „Metakritik", Schleiermachers Monographie „Herakleitos der Dunkle von Ephesus", Bohlen „Die Genesis historisch erläutert", Ringseis' und Ernst Lasaulx' Rectoratsreden u. s. w. Die Goetheforscher werden zu ihrer Ueberraschung finden, daß zu den Versen des Faust „Ach, wenn in unsrer engen Zelle" u. s. w. Schopenhauer eine Parallelstelle angemerkt hat aus — Petrus Damiani! Zu der „Braut von Korinth" hat er in sein Handexemplar der Gedichte einen kurzen Commentar über den Gegensatz griechischer Lebenslust und christlicher Askese geschrieben.

2. Mit dem 21. September 1890 war ein Menschenalter seit dem Tode Schopenhauers verflossen und das Recht, die Werke desselben drucken zu lassen, Gemeingut geworden. Die Aufgabe, nunmehr von diesen Werken eine billige, den Forderungen des Verfassers und der Wissenschaft entsprechende Gesammtausgabe zu besorgen, hat Grisebach ergriffen und mit höchst anerkennenswerther Sorgfalt gelöst. Das erste Vorwort ist am dreißigsten Todestage des Philosophen datirt, die folgenden an dessen Geburtstage.

Zur Eröffnung seines Werks sagt der Herausgeber: „Die gegenwärtige Gesammtausgabe der Werke Arthur Schopenhauers wird »alles, was er je geschrieben«, enthalten, in der von ihm selbst noch nicht lange vor seinem Tode entworfenen Anordnung". Nach dem Abschluß des Ganzen sagt er: „Die vorliegende Gesammtausgabe ist die erste, welche sich das Ziel gesteckt hat, den Forderungen des Meisters durchweg nachzukommen und alle seine Werke nach der von

ihm feſtgeſetzten Reihenfolge, »in genauem, unverkümmertem und unverfälſchtem Abdruck« wiederzugeben, »ohne irgend etwas daran zu ändern, ſei es eine Periode oder auch nur ein Wort, eine Silbe, ein Buchſtabe, ein Interpunktionszeichen«".[1]

Er hat den fünf in der vorſchriftsmäßigen Reihenfolge angeordneten Bänden der Werke einen ſechſten hinzugefügt, der im erſten Theil die Farbenlehre und deren lateiniſche Ueberſetzung, im zweiten einen „biographiſch-bibliographiſchen Anhang" und im dritten das „Namen- und Sachregiſter" zu allen ſechs Bänden enthält. Der biographiſch-bibliographiſche Anhang bringt die „Chronologiſche Ueberſicht von Schopenhauers Leben und Werken", dann in ſieben Beilagen: Schopenhauers Wappen und Stammbaum, ſeine Briefe an Goethe, ſein zur Habilitation in Berlin verfaßtes »curriculum vitae«, die in das Intelligenzblatt der Jenaſchen Allgemeinen Litteraturzeitung eingerückte „nothwendige Rüge erlogener Citate", die den Manen des Vaters geweihte Dedication der zweiten Auflage des Hauptwerks, das Gutachten über das Goetheſche Monument und den Brief über die Umarbeitung der Kritik der reinen Vernunft in der zweiten Auflage.

Endlich hat Griſebach durch das „Namen- und Sachregiſter" zu ſeiner Geſammtausgabe, mit deutlicher Hervorhebung des von Schopenhauer ſelbſt gelieferten „Regiſters" und „Repertorium" ſeiner Manuſcripte, ſich um die Werke des Philoſophen und deren Leſer ein ſchätzenswerthes Verdienſt erworben und auf 55 kleinen Seiten geleiſtet, was Frauenſtädt auf 889 großen nicht zu leiſten vermocht hat.

[1] Griſebach I. S. 5. VI. S. 394.

Zweites Buch.

Darstellung und Kritik der Lehre.

Erstes Capitel.

Propädeutik. Der Satz vom zureichenden Grunde.

I. Die Wurzel des Satzes vom Grunde.

1. Das Vorstellungsvermögen.

Schopenhauer hat wiederholt erklärt, daß die Abhandlung über die vierfache Wurzel des Satzes vom Grunde den Unterbau seines Systems enthalte, und daß, um seine Lehre wirklich kennen zu lernen, alle seine Schriften gelesen werden sollen, diese aber zuerst: sie dient daher in der didaktischen Ordnung und Darstellung der Lehre sowohl zur Begründung als zur Einleitung und erfüllt demgemäß die Zwecke einer Propädeutik.

Um das kantische Räthsel, die Frage nach dem Dinge an sich, welches allen Erscheinungen zu Grunde liege, aufzulösen oder zunächst nur den einzig möglichen Weg nach diesem Ziele zu finden, müssen wir uns über die Bedeutung, die Herkunft und die Arten des Satzes vom zureichenden Grunde orientiren; wir dürfen denselben nicht vervielfältigen, aber auch nicht einfacher nehmen, als er ist, wohl eingedenk, daß die Principien weder unnöthig zu vermehren noch unbesonnen zu vermindern sind. So lehrt „der erstaunliche Kant" in seiner Vernunftkritik, wo er die Gesetze der Homogeneität und der Specification aufstellt; eben dasselbe lehrt „der göttliche Plato" in seinem Phädrus und Philebus, wo er von der Eintheilung der Begriffe handelt.[1]

Alle Erscheinungen sind unsere Vorstellungen und als solche durch unser Vorstellungsvermögen bedingt oder begründet. Object sein heißt vorgestellt und begründet sein. Der Satz vom Grunde haftet demnach an unserem Vorstellungsvermögen und fällt mit dessen Beschaffenheit und Thätigkeit zusammen. Unser Vorstellungsvermögen ist die Wurzel des Satzes vom Grunde: so vielfältig jenes, so vielfältig dieser. Nun ist das Vorstellungsvermögen, wie sich zeigen wird, vierfach: daher

[1] Ueber die vierfache Wurzel u. s. w. Cap. I. § 1.

die vierfache Wurzel des Satzes vom Grunde; die Geltung des letzteren reicht so weit als das Gebiet unseres Vorstellungsvermögens und erstreckt sich demnach auf alle Objecte, aber auch nur auf diese.

2. Die vierfache Wurzel.

Wie die Art und Weise des Vorstellens, so die des Vorgestellten oder der Objecte, denn Object sein heißt für ein Subject sein, diese beiden stehen in durchgängiger Wechselbeziehung, und keines ist je ohne das andere. Nun spaltet sich unser Vorstellungsvermögen in die vier Arten des denkenden, des anschauenden, des sinnlich afficirten (Empfindung) und des selbstbewußten; demnach wird es vier Arten der Objecte geben: Begriffe, reine Anschauungen, sinnliche Anschauungen und das Subject als Gegenstand des Selbstbewußtseins. Diesen müssen vier Arten des Satzes vom Grunde (des Vorgestellt- oder Begründetseins) entsprechen: darin besteht die Schopenhauersche „Tetraktys". „Unser erkennendes Bewußtsein, als äußere und innere Sinnlichkeit (Receptivität), Verstand und Vernunft auftretend, zerfällt in Subject und Object und enthält nichts außerdem. Object für ein Subject sein und unsere Vorstellung sein ist dasselbe. Alle unsere Vorstellungen sind Objecte des Subjects, und alle Objecte des Subjects sind Vorstellungen. Nun aber findet sich, daß alle unsere Vorstellungen unter einander in einer gesetzmäßigen und der Form nach a priori bestimmbaren Verbindung stehen, vermöge welcher nichts für sich Bestehendes und Unabhängiges, auch nichts Einzelnes und Abgerissenes Object für uns werden kann. Diese Verbindung ist es, welche den Satz vom zureichenden Grunde in seiner Allgemeinheit ausdrückt."[1]

3. Die Arten des Grundes und deren Ordnung.

Zunächst unterscheiden wir zwei Arten des Grundes: warum wir so und nicht anders urtheilen, und warum etwas so und nicht anders ist oder geschieht; jenes ist der Erkenntnißgrund (ratio cognoscendi), dieses der Sachgrund (Ideal- und Realgrund). Der Sachgrund spaltet sich wieder in den Grund des Seins und den des Geschehens (ratio essendi et fiendi). Da nun alles Geschehen theils in Veränderungen (der Materie), theils in Handlungen (thierisch-menschlichen Actionen) besteht, so zerfällt der Grund des Geschehens oder Wirkens, die Ursache im weitesten Sinn (causa), in die physikalischen Gründe und die Be-

[1] Ebendas. Cap. III. § 16.

weggründe (Motive), welche letztere im Menschen vermöge der ihm eigenen Vernunfterkenntniß den Charakter und Werth moralischer Willensbestimmungen annehmen.

Demnach haben wir folgende vier Arten des Grundes: 1. Erkenntnißgrund, 2. Seinsgrund, 3. Grund des materiellen Wirkens oder Ursache im engeren Sinn, 4. Grund des Handelns oder Beweggrund (Motiv). Die erste Art des Grundes ist logisch, die zweite, da es sich hier nur um die Verhältnisse in Zeit und Raum handelt, mathematisch, die dritte physikalisch, die vierte, sofern sie die menschlichen Handlungen betrifft, ethisch.

Die Reihenfolge dieser vier Arten hat Schopenhauer, von dem Bekannten zu dem weniger Bekannten fortschreitend, so geordnet, daß er an erster Stelle den physikalischen Grund oder die Causalität im engeren Sinn, an zweiter den logischen, an dritter den mathematischen und an letzter den ethischen oder die Causalität in der Gestalt der Motivation behandelt.[1]

Er hat von dieser didaktischen Anordnung die systematische, welche vom Allgemeinen zum Besonderen fortgeht, unterschieden und der letzteren gemäß erst den mathematischen, dann den physikalischen, drittens den logischen und zuletzt den ethischen aufgeführt.[2]

In seiner historischen Einleitung hat Schopenhauer die Ansichten der früheren Philosophen in der Kürze berührt und etwas obenhin beurtheilt, wie denn überhaupt die historische Forschung nie seine Sache und Stärke war.[3] Hätte er Kants Habilitationsschrift (»nova dilucidatio«) gelesen, so würde er auf die Bedeutung des Philosophen Christian Aug. Crusius, Wolfs orthodox gesinnten Gegner, schon jetzt aufmerksam gemacht worden sein. Dieser hatte in seinem „Entwurf nothwendiger Vernunftwahrheiten" (1754) sehr genau den Ideal- und Realgrund, die »ratio quod« und die »ratio cur«, den Grund des Seins und den des Wirkens unterschieden, auch bereits den Principat des Willens erkannt. Als Schopenhauer viele Jahre später diese Verdienste des Crusius entdeckt hatte, merkte er sie in seinem „Folianten" an und zwar mit den Worten des Donat: »pereant qui ante nos nostra dixerunt«.[4]

---

[1] Ebendas. Cap. IV. § 17—25. V. § 26—34. VI. § 35—39. VII. § 40—45. — [2] Ebendas. Cap. VIII. § 46. — [3] Ebendas. Cap. II. § 6—14 (Aristoteles, Kartesius, Spinoza, Leibniz, Wolf, Hume, Kant und seine Schüler). — [4] S. meine Gesch. d. neuern Philos. Bd. III. (3. Aufl.) S. 162—166. Vgl. Arthur Schopenhauer. Von ihm. Ueber ihn. S. 252 ff. — S. oben Buch I. Cap. VIII. S. 106.

II. Der physikalische Grund oder die Causalität.

1. Die Sinnenwelt.

Das Material unserer Sinnenwelt besteht in unseren Sinneseindrücken, ihre Form in Zeit, Raum und Causalität: jene sind Empfindungsarten oder Sensationen, diese dagegen nothwendige Vorstellungsarten. Daher ist in unserer Sinnenwelt nichts enthalten, was nicht zu dem materialen und formalen Charakter unseres Vorstellens gehört: sie ist durchaus vorgestellt, d. h. phänomenal oder ideal. Die Lehre von der durchgängigen Idealität unserer Sinnenwelt (Körperwelt) heißt „Idealismus", die Lehre von der Entstehung der Sinnenwelt aus der Organisation unserer Vernunft (unseres Empfindungs- und Erkenntnißvermögens) ist der „transscendentale Idealismus", welchen Kant begründet hat und Schopenhauer mit völliger Beistimmung bestätigt und durchführen will.

Ohne Raum giebt es nichts, das beharrt, ohne Zeit nichts, das wechselt. Was Raum und Zeit erfüllt, ist das Beharrliche im Wechsel, d. h. dasjenige, welches beharrt, während seine Zustände wechseln. Der Raum, für sich genommen, ist das bloße Nebeneinander, die Zeit, für sich genommen, das bloße Nacheinander: daher es nur in der Vereinigung von Zeit und Raum möglich ist, daß verschiedene Erscheinungen oder Zustände dem Beharrlichen *zugleich* zukommen oder in *derselben* Zeit sind.

2. Die Materie und deren Veränderung.

Das Zeit und Raum erfüllende Dasein ist die *Materie* mit ihren wechselnden Zuständen, also die Veränderungen der Materie, die Reihenfolge ihrer Zustände, deren jeder durch den vorhergehenden bedingt wird, so daß er demselben nicht blos folgt, sondern daraus *erfolgt*. So erfolgt die Anziehung der Flocken durch den Bernstein unter der Bedingung der Reibung und Annäherung des letztern; so erfolgt die Entzündung des Körpers unter der Bedingung seiner Verwandtschaft und Berührung mit dem Sauerstoff und eines bestimmten Temperaturgrades; so entsteht unter gewissen Bedingungen die ungleiche Dichtigkeit der Luft, woraus der Luftzug oder Wind erfolgt; nun wird im gegebenen Fall die Sonne entwölkt, der Brennspiegel erwärmt, der im Focus befindliche Körper entzündet u. s. f.

Die Bedingungen insgesammt, woraus die Veränderung hervorgeht, bilden die *Ursache*, der Erfolg ist die *Wirkung*. So ver-

knüpft der Causalzusammenhang die wechselnden Zustände der Materie und erstreckt sich wie Zeit und Raum ins Endlose. Es giebt keine erste Ursache, keine causa prima, auf welchen erschlichenen und falschen Begriff sich der kosmologische Gottesbeweis gründet. Die Causalität, wie Schopenhauer sagt, ist nicht, wie ein Fiacre, den man zurückschickt, wenn man die Station erreicht hat, vielmehr kennt dieselbe keinen Stillstand und läuft fort und fort, wie der Besen des Zauberlehrlings. Die Annahme der causa sui als des absoluten Wesens oder Gottes ist für Schopenhauer ein beständiges und beliebtes Thema des Spottes; in den späteren Auflagen seiner Promotionsschrift unterbricht er an dieser Stelle seine Erörterungen, um in weitläufigen und spaßhaften Parabasen mit der causa sui, dem Absolutum u. s. w. Komödie zu spielen. Doch hätte er diesen Begriff richtiger auf die Rechnung Spinozas als auf die Hegels und der deutschen Philosophieprofessoren setzen sollen.[1]

Ursache und Erkenntnißgrund sind wohl zu unterscheiden: jene ist ein Zustand, aus dem ein anderer erfolgt; dieser ist ein Satz, aus dem ein anderer gefolgert wird. Es ist daher falsch, beide zu verwechseln, wie Spinoza thut, wenn er so oft sagt: »ratio vel causa«. Ein anderes ist die Ursache, woraus etwas erfolgt, ein anderes die Kraft, wodurch der Erfolg bewirkt wird. Es ist daher falsch, beide zu verwechseln, wie Maine de Biran thut, wenn er in seinen »Nouvelles considérations des rapports du physique au moral« stets sagt: »cause ou force«.

Die Veränderung besteht in einer endlosen Reihe verschiedener Zustände, denen Etwas zu Grunde liegen muß, das sich nicht verändert: dieses Etwas als der Träger oder das Substratum (ὑποκείμενον) der Veränderung heißt die Substanz und ist das Zeit und Raum erfüllende Wesen oder die Materie. Es giebt keine andere Substanz als diese. Der Bestand der Materie kann weder vermehrt noch vermindert werden: darin besteht das Gesetz der Beharrlichkeit; jeder ihrer Zustände dauert so lange, bis er durch eine äußere Ursache verändert wird: darin besteht das Gesetz der Trägheit.

Worin aber besteht die wirkende Kraft? Diese Frage bleibt offen und erhält zunächst nur die negative Antwort, daß die Kraft nicht Causalität, nicht Ursache ist, aber, sobald sie in der Welt auftritt, an

[1] Vierfache Wurzel. Cap. III. § 20.

die Causalkette gebunden erscheint, d. h. sie wirkt stets und nur unter bestimmten Bedingungen. Dieses Band oder die Norm ihrer Wirkungsart heißt das Naturgesetz. Das Naturgesetz erklärt, welches die Bedingungen sind, unter denen die Naturkraft in Wirksamkeit tritt.

3. Die Arten der Causalität.

Es giebt drei Arten der Veränderung: die unorganischen, die organischen Veränderungen und die thierisch-menschlichen Actionen. Diesen Unterschieden entsprechen die drei Arten der Causalität: die Ursachen im engsten Sinn, die Reize und die Motive.

Die unorganischen Ursachen sind die mechanischen, physikalischen und chemischen, für welche insgesammt das Gesetz gilt, daß Wirkung und Gegenwirkung einander gleich sind, daß der ursächliche Zustand eine ebenso große Veränderung erfährt, als der Erfolg ist, den er hervorruft; daß die Grade der Ursache denen der Wirkung proportional sind, so daß diese aus jener berechnet werden kann. Darin unterscheiden sich die organischen Ursachen oder die Reize von den eben genannten, daß ihre Größe und Stärke keineswegs der Größe und Stärke der Wirkung gleich und angemessen ist, vielmehr die Verstärkung der Ursache die Vernichtung der Wirkung zur Folge haben kann. Die Motive aber unterscheiden sich von den Ursachen wie von den Reizen dadurch, daß sie nur wahrgenommen zu werden brauchen, um sogleich, also momentan zu wirken, während jene zu ihrer Wirksamkeit stets den Contact und eine gewisse Dauer nöthig haben.

III. Der Erkenntnißgrund.

1. Die beiden Erkenntnißvermögen.

Motive sind vorgestellte Wirkungen, d. h. Zwecke oder Absichten, die als solche erkennende Wesen voraussetzen. Schopenhauer unterscheidet, wie Kant, ein doppeltes Erkenntnißvermögen: das anschauende oder sinnliche und das denkende, aber im Unterschiede von Kant, ja im Gegensatze zu demselben, bezeichnet er jenes als den Verstand, dieses als die Vernunft. Nach ihm fallen Verstand und sinnliche Wahrnehmung zusammen, die letztere hat den Charakter der „Intellectualität", so daß in der Lehre Schopenhauers Verstand, intellectuelle Anschauung und sinnliche Wahrnehmung dasselbe bedeuten.

Es ist hier noch nicht der Ort, auf diese Differenzpunkte näher einzugehen, da sie zu Schopenhauers „Kritik der kantischen Philosophie" gehören, womit wir uns erst später beschäftigen werden. Er lehrt, daß

der Verstand die Function des Gehirns sei und seine Formen Zeit, Raum und Causalität, vermöge deren wir unsere sinnlichen Empfindungen in sinnliche Objecte oder anschauliche Vorstellungen verwandeln, deren Inbegriff die Sinnenwelt ausmacht. Diese ist cerebral, während die Sinneseindrücke sensual sind. Die Intellectualität der Sinneswahrnehmung, die wir mit den Thieren gemein, nur in weit höherem Grade haben, ist von Schopenhauer sowohl in der Schrift über die vierfache Wurzel als in der über das Sehn und die Farben an der Gesichtswahrnehmung ausführlich nachgewiesen worden. Um aber denselben Gegenstand nicht zweimal zu behandeln, werden wir die Lehre von der intellectuellen Anschauung in dem nächsten Capitel entwickeln.

Der menschliche Horizont umfaßt mehr als die anschaulichen Objecte, die auf die gegenwärtigen Eindrücke beschränkt sind. Wir können unsere Vorstellungen vergleichen, ihre gemeinsamen Merkmale von den übrigen absondern, für sich vorstellen und dadurch abstracte oder allgemeine Vorstellungen, d. h. *Begriffe* bilden, welche die Vorstellungen der Vorstellungen, Reflexe oder Abbilder der Anschauungen sind und immer mehr verblassen, je weiter die Abstraction getrieben wird und sich von der Anschauung entfernt. Die Anschaulichkeit der Vorstellungen hört mit der Auflösung in abstracte Begriffe auf, wie die Sichtbarkeit des Wassers, wenn dasselbe in seine gasförmigen Bestandtheile zerlegt wird.

Begriffe bilden und ordnen, indem man die sinnlichen Vorstellungen vergleicht und verallgemeinert, heißt reflectiren, urtheilen, denken. Es wäre aber nicht möglich, Begriffe vorzustellen und zu brauchen, wenn man dieselben nicht festhalten und fixiren könnte. Dies geschieht durch *Worte*: daher die Begriffsbildung auf das genaueste mit der Sprachbildung, das Denken mit dem Sprechen zusammenhängt; das sprechende Denken ist „*discursiv*", das Vermögen, Worte und durch dieselben Begriffe und Begriffsverhältnisse aufzufassen, ist die *Vernunft*. Der Verstand verhält sich wahrnehmend, die Vernunft denkend. Der Verstand versteht, indem er vermöge seiner causalen Auffassung der Sinneseindrücke sich über den Zusammenhang der Sinnesobjecte verständigt, gleichviel wie weit der Umfang dieser Verständigung reicht. Die Vernunft vernimmt, indem sie vermöge der Begriffe und der Sprache eigene Urtheile bildet und fremde erkennt.

Kein Thier hat Vernunft, keines denkt und spricht, es ist dazu unfähig aus Mangel nicht der körperlichen Organe, sondern der

logischen Begriffe, des Vermögens der Reflexion und Abstraction; daher bleiben auch die höchsten Thiere in den Eindrücken der Gegenwart und deren nächster Fortwirkung befangen; sie können aus dem Chaos der anschaulichen Objecte nicht zu klaren und deutlichen Vorstellungen gelangen, denn dies ist nur durch das klärende und ordnende Denken möglich; die abstracten Vorstellungen sind der Auszug, gleichsam „die Quintessenz", der concentrirte und compendiöse Gehalt der anschaulichen. Nur vermöge unserer Vernunftthätigkeit bewältigen wir die bunte, unübersehliche Masse der Anschauungen und verwandeln sie in die geordnete nach Gattungen und Arten abgestufte Welt der Begriffe; nur auf diesem Wege können wir unser Vorstellungsvermögen von den Eindrücken der Gegenwart losreißen und ihm die Perspective in die Vergangenheit und Zukunft eröffnen. So gewinnen wir die Herrschaft über die Zeiten: sowohl die Erkenntniß der Vergangenheit und des Geschehenen, d. h. der Geschichte, als auch die Voraussicht der Zukunft und dessen, was geschehen soll, d. i. die Basis alles planmäßigen und erfinderischen Handelns, welches recht eigentlich den Charakter der praktischen Vernunft ausmacht. Die Vernunft ist der Janus, der in die Vergangenheit und in die Zukunft blickt.

2. Die falsche Lehre.

Der Verstand ist anschauend und wahrnehmend, die Vernunft reflectirend und urtheilend; sie operirt mit Begriffen, deren alleinige Wurzeln unsere Anschauungen sind, die aus den Sinneseindrücken und den Formen des Intellects stammen. Daher ist es durchaus verkehrt, wenn die Vernunft als ein von den sinnlichen Anschauungen völlig unabhängiges Vermögen der Erkenntniß des Uebersinnlichen, des Vernehmens Gottes und göttlicher Dinge gelten soll. Kant habe durch seine Auffassung der praktischen Vernunft als der Gesetzgeberin des absoluten Sittengesetzes diese falsche Richtung eingeschlagen, Jacobi habe dieselbe auf das theoretische Gebiet übertragen, wo sie in Fichte, Schelling und Hegel, insbesondere in dem Mysticismus Schellings, der von Baader und Jacob Böhme herkam, den Gipfel der Verkehrung erreicht habe.

Die Lehre vom Grunde enthält zwei Themata, die unserem Philosophen zur beständigen Zielscheibe der Satire und des Spottes gedient haben: erstens die causa prima als causa sui oder „das Absolutum",

dann die Vernunft als übersinnliches Vermögen, als Erkenntniß göttlicher Dinge oder „theoretisches Orakel“.[1]

3. Die Arten des logischen Grundes.

Entweder gründen sich unsere Urtheile auf Begriffsverhältnisse oder auf empirische Anschauungen: im ersten Fall haben sie „logische“, im zweiten „materiale oder empirische Wahrheit“. Das Urtheil hat logische Wahrheit, wenn es aus einem andern durch Conversion, Contraposition u. s. w. oder aus zwei Urtheilen durch den Syllogismus unmittelbar folgt; es hat materiale Wahrheit, wenn es sich unmittelbar auf eine Wahrnehmung oder Erfahrung gründet.

Die formalen Bedingungen aller Anschauung müssen als solche auch die Bedingungen der Möglichkeit aller Erfahrung und aller empirischen Urtheile sein: diese Bedingungen sind Zeit, Raum und Causalität. Es giebt auch formale Bedingungen alles Denkens: die sogenannten Denkgesetze, denen unsere logische Vernunftthätigkeit nicht zuwiderlaufen kann. Wenn sich die Urtheile auf die Form der Anschauung gründen, so ist ihre Wahrheit „transscendental“; wenn sie auf der Form oder den Gesetzen des Denkens beruhen, so ist ihre Wahrheit „metalogisch“.

Demnach ist die Wahrheit des Erkenntnißgrundes vierfach: sie ist logisch, empirisch, transscendental und metalogisch; die letztere aber gründet sich auf die vier Denkgesetze der Identität, der Verschiedenheit, des ausgeschlossenen Dritten und des zureichenden Grundes.[2]

IV. Der mathematische Grund.

1. Der Seinsgrund.

Alle Erscheinungen insgesammt sind in der Zeit, alle äußeren im Raum. Wenn wir von der Materie, als dem Zeit und Raum erfüllenden Wesen, absehen, so sind die Erscheinungen ihrer Form nach bloße Zeit- und Raumgrößen, Zahlen und Figuren. Nun sind Zeit und Raum, für sich genommen, nicht wahrnehmbar, sondern werden es erst durch das sie erfüllende, in ihnen wirksame, in der Form der Causalität erscheinende Wesen: daher definirt Schopenhauer die Materie als die „Wahrnehmbarkeit von Zeit und Raum“ oder als „die objectiv gewordene Causalität“.

---

[1] Ebendas. Cap. V. § 34. — [2] Ebendas. Cap. V. § 29—33.

Zeit und Raum bestehen aus lauter gleichartigen, mit einander verknüpften Theilen: die Theile des Raums sind bestimmt durch ihre Lage, die der Zeit durch ihre Folge. In der Zeit ist jeder Moment durch alle vorhergehenden bedingt, die abgelaufen sein müssen, bevor er eintritt; im Raum ist jede Figur durch ihre Lage und Grenzen bestimmt, wodurch sie mit einer anderen zusammenhängt, die wieder durch eine andere begrenzt ist, mit der sie zusammenhängt, und so fort nach allen Richtungen ins Endlose.

Alle in dem Nexus der Lage und in dem der Folge enthaltenen Verhältnisse werden oder gestalten sich nicht erst mit der Zeit, sondern sind und bleiben, wie sie sind, für alle Zeit. Daher gilt von den mathematischen Wahrheiten, daß sie weder entstehen noch vergehen. Aus dieser Erwägung bezeichnet Schopenhauer die Verhältnisse in Zeit und Raum, den Nexus der Folge und den der Lage, worin die mathematischen Wahrheiten ihren Bestand haben, als den „Grund des Seins".

2. Arithmetik und Geometrie.

Die Folge der Zeittheile von Schritt zu Schritt werden vorgestellt, indem sie gezählt werden; alles Rechnen ist ein methodisch abgekürztes Zählen: darauf gründet sich die Arithmetik. Die Wahrheiten der Geometrie, wenn sie aus dem Wesen des Raums und seiner Größen nicht unmittelbar einleuchten, d. h. Axiome sind, werden durch eine schlußgerechte Ordnung von Sätzen demonstrirt, d. h. logisch bewiesen, während doch der Grund, aus dem sie folgen, nicht der des Erkennens, sondern der des Seins ist. Daher fordert Schopenhauer die Anschaulichkeit der geometrischen Beweise und sucht dieser Forderung gemäß einige Sätze vom ebenen Dreieck ad oculos darzuthun. Dahin gehört auch sein Versuch, die Wahrheit des pythagoreischen Lehrsatzes an einem rechtwinkligen Dreieck, welches den vierten Theil seines Hypotenusenquadrats und die Hälfte eines seiner beiden Kathetenquadrate ausmacht, so augenscheinlich in Figura darzustellen, daß auf den ersten Blick erhellt, wie das Quadrat der Hypotenuse gleich ist der Summe der Quadrate der beiden Katheten. Da aber der gegebene Fall uns nur das gleichschenklige rechtwinklige Dreieck zeigt, so wird die Geltung des pythagoreischen Satzes nur zum Theil, also nicht bewiesen.

Die logischen Beweise sind demonstrativ, die geometrischen sollen intuitiv sein: jene geschehen durch Sätze, diese sollen durch Anschauung

geschehen. Auf dem blos logischen Wege gelangen wir im Gebiete der geometrischen Wahrheiten nur zur Ueberführung (convictio), nicht zur wirklichen Einsicht (cognitio).[1]

V. Die Motivation.

1. Die Identität von Subject und Object. Der Weltknoten.

Unser Vorstellungsvermögen zerfällt in Subject und Object, die untrennbar zusammengehören, so daß folgende Gleichungen gelten: Object sein = vorgestellt sein = von einem Subject erkannt werden; Subject sein = Objecte haben. Dem Object gehören eigenthümliche Beschaffenheiten, dem Subject eigenthümliche Erkenntnißkräfte. Nun aber hat das Subject zu seinem Gegenstande nicht blos Körper und deren Zustände, nicht blos Begriffe und Urtheile, nicht blos Figuren und Zahlen, sondern auch sich selbst.

Subject und Object sind Correlata. Der Körperwelt entspricht von seiten des Subjects der Verstand, den Begriffen und Urtheilen die Vernunft, den Zeit- und Raumgrößen die reine Sinnlichkeit, der Vorstellung des eigenen Wesens das Selbstbewußtsein. Hier ist das Subject beides zugleich: sowohl das erkennende als das erkannte Wesen. Was ist das erkannte Subject?

Unmöglich kann dieses wiederum das erkennende Subject selbst sein, denn es giebt kein Erkennen des Erkennens, weil dieses dann sich selbst zur Voraussetzung haben müßte und darum nie zu Stande kommen könnte. Der Gegenstand unseres Selbstbewußtseins ist nicht das erkennende, sondern das wollende Subject: wir finden oder erkennen uns selbst ganz unmittelbar als wollende, in allen möglichen Graden des Wollens vom leisesten Wunsch bis zur stärksten Leidenschaft begehrende Wesen. Alle Bewegungen unseres Innern sind Willenszustände.

Mit dem Worte „Ich" bezeichnen wir das Selbstbewußtsein, die Identität von Subject und Object, d. h. die Identität des erkennenden und wollenden Subjects, die als solche grundverschieden sind. Wie beide, so grundverschieden sie sind, dennoch identisch sein können: diese Frage enthält den „Weltknoten", welchen die Philosophie auflösen soll. Die Thatsache dieser Identität ist „das Wunder katexochen".[2]

---

[1] Ebendas. Cap. VI. § 35—39. Es war § 39, der Goethes Aufmerksamkeit erregt hat. — [2] Ebendas. Cap. VII. § 40—42.

2. Die Enthüllung der Kraft. Der Grundstein der Metaphysik.

Auch in der Körperwelt wirken Kräfte, die uns aber verborgen bleiben müssen, so lange wir dieselbe von *außen* betrachten oder anschauen: daher für die Betrachtungsart des Verstandes, d. h. für unsern Intellect die Naturkräfte »qualitates occultae« sind und bleiben. Wir erkennen, wo und wie sie erscheinen, unter welchen Bedingungen sie eintreten, worin ihre Wirkungsart besteht, wir erkennen ihre Ursachen, Wirkungen und Gesetze, aber nicht sie selbst. Dagegen die Kraft, die in uns selbst wirkt, erkennen wir ganz unmittelbar, da wir sie nicht von außen, sondern von innen betrachten und gar nicht anders betrachten können. Diese Kraft ist unser eigenes Wesen. Diese Kraft sind *wir selbst*. Hier ist zwischen dem erkennenden Subject und dem erkannten Object nichts, wodurch, wie in der Anschauung der Körper, uns verhüllt bleibt, was im Innern des Gegenstandes vorgeht. Die Materie ist gleichsam der Schleier, der uns das Bild von Sais verhüllt.

In unsern Handlungen herrscht die Causalität mit derselben unausbleiblichen Nothwendigkeit, wie im Stoß der Körper, aber es sind nicht äußere, sondern innere Ursachen, d. h. Beweggründe oder Motive, die den Willen zwingen, so und nicht anders zu handeln. Die Verursachung des Wollens heißt „Motivation". Hier treten wir hinter die Coulissen und erkennen nicht blos die Ursache, sondern auch die Kraft: „die Motivation ist die Causalität, von innen gesehen". Das in der Materie verschleierte Bild enthüllt sich im Selbstbewußtsein.

Wie alle Veränderungen ihre Ursachen haben, so auch unsere Handlungen: der Satz vom zureichenden Grunde in dieser Gestalt ist „das Gesetz der Motivation". Wie sich das Gesetz der Motivation zu dem der Causalität verhält, so verhält sich die in uns wirkende Kraft zu der in der Materie wirksamen. Die Motivation ist ebenfalls Causalität: also ist die in uns wirkende Kraft dieselbe als die in der Materie wirkende und umgekehrt, d. h. *die Naturkraft ist Wille*. „Diese Einsicht", sagt Schopenhauer, „ist der Grundstein meiner ganzen Metaphysik"[1].

3. Wollen und Erkennen.

Die Motive unterscheiden sich von den anderen Arten der Causalität, den Ursachen und Reizen, dadurch, daß sie die durch die Erkenntniß [beim Menschen durch Verstand und Vernunft] hindurchgegangene

[1] Ebendas. § 43.

Causalität sind. Aus der Identität des wollenden und erkennenden Subjects erklärt sich, daß der Wille, da er unser innerstes Wesen ausmacht, das Erkennen beherrscht und lenkt, daß ihm das Vorstellungsvermögen gehorcht und die Vorstellungen, welche der Wille braucht, und für die sich derselbe interessirt, in seinen Dienst stellt, indem es sie wiederholt und einübt, sich einprägt und im Gedächtnisse aufbewahrt. Wir lernen am leichtesten und behalten am nachhaltigsten, was uns am meisten interessirt, das Interesse aber entspringt aus dem Willen: daher der Einfluß des letzteren auf unsere Aufmerksamkeit und unser Gedächtniß. Hier sind einige Punkte bezeichnet und angedeutet, die Schopenhauer später in einem der vorzüglichsten und wichtigsten Abschnitte, der vom „Primat des Willens im Selbstbewußtsein" handelt, im zweiten Bande des Hauptwerks ausgeführt hat.[1]

VI. Die vierfache Nothwendigkeit.

Der Satz des Grundes begreift alle Nothwendigkeit in sich und ist deren Träger: die Arten des Grundes sind daher auch die der Nothwendigkeit. Nothwendig sein heißt nichts anderes, als aus einem gegebenen Grunde folgen, daher giebt es keine unbedingte oder absolute Nothwendigkeit, sondern nur eine bedingte oder hypothetische. Absolute Nothwendigkeit ist soviel als absolute Ursache, als causa prima, causa sui, d. h. sie ist nichts.

Wie der Grund, so ist auch die Nothwendigkeit vierfach: logisch, physisch, mathematisch und moralisch. Die moralische Nothwendigkeit ist die Folge aus einem Grunde, der sich aus zwei Factoren zusammensetzt: dem individuellen Charakter und der ihm zugehörigen Erkenntnißsphäre, d. h. aus der bestimmten Willensrichtung und dem durch den Grad der Erfahrung und Lebensklugheit bestimmten Motiv.[2]

Die vierfache Wurzel des Satzes vom Grunde weist auf einen gemeinsamen Ursprung in der Urbeschaffenheit unseres ganzen Erkenntnißvermögens hin, als auf den innersten Keim aller Dependenz und Relativität der Objecte unseres in Sinnlichkeit, Verstand und Vernunft, Subject und Object befangenen Bewußtseins und der ihm entsprechenden Sinnenwelt, von der Plato gesagt hat, daß sie nie ist, sondern beständig entsteht und vergeht. Unsere Sinnlichkeit heißt darum

[1] Ebendas. § 44—45. Vgl. die Welt als Wille und Vorstellung. Bd. II. Cap. 19. — [2] Vierf. Wurzel Cap. VIII. § 46—50.

nach dem treffenden Ausdruck der christlichen Anschauungsweise „unsere Zeitlichkeit", denn die Zeitlichkeit ist der Urtypus alles Endlichen.

Jener gemeinsame Ursprung der vier Arten des Satzes vom Grunde darf aber keineswegs so aufgefaßt werden, als ob er der Urgrund der Gründe, „der Grund schlechthin" wäre, der sich zu den vier Arten verhalte, wie das Allgemeine zum Besonderen. Eine solche Auffassung erklärt Schopenhauer ausdrücklich für ungültig und falsch. „Obgleich die vier Gesetze unseres Erkenntnißvermögens, deren gemeinschaftlicher Ausdruck der Satz vom zureichenden Grunde ist, durch ihren gemeinsamen Charakter und dadurch, daß alle Objecte des Subjects unter sie vertheilt sind, sich ankündigen als durch eine und dieselbe Urbeschaffenheit und innere Eigenthümlichkeit des als Sinnlichkeit, Verstand und Vernunft erscheinenden Erkenntnißvermögens gesetzt; — so dürfen wir dennoch nicht von einem Grunde schlechthin sprechen, und es giebt so wenig einen Grund überhaupt, wie einen Triangel überhaupt, anders als in einem abstracten, durch discursives Denken gewonnenen Begriff, der als Vorstellung aus Vorstellungen nichts weiter ist, als ein Mittel Vieles durch Eines zu denken." „Sollte dennoch jemand hierüber anders denken und meinen, Grund überhaupt sei etwas anderes, als der aus den vier Arten der Gründe abgezogene, ihr Gemeinschaftliches ausdrückende Begriff: so könnten wir den Streit der Realisten und Nominalisten erneuern, wobei ich in gegenwärtigem Fall auf der Seite der letztern stehen müßte."[1]

Wir hören den Philosophen Berkeley reden, der seinen Nominalismus ebenfalls an der Unmöglichkeit und Unvorstellbarkeit eines Triangels schlechthin demonstrirt hat.

Worin aber besteht das von aller Zeitlichkeit unabhängige und ewige Wesen? Das ist die metaphysische Frage und der Drang sie zu lösen „das metaphysische Bedürfniß", dessen Begründung und Darlegung im zweiten Bande des Hauptwerks einen der tiefsinnigsten und schönsten Abschnitte bildet.

[1] Ebendas. Cap. VIII. § 52 (Schluß). — Ich citire die Seitenzahlen nach Frauenstädts Gesammtausgabe (1879), womit man Grisebachs Gesammtausgabe nach der von ihm gegebenen Anweisung [Bd. VI. S. 386] vergleichen möge.

Zweites Capitel.

Die Sinne und die sinnliche Anschauung.

I. Empfindung und Wahrnehmung.

Eines der hartnäckigsten und irrigsten Vorurtheile, worin das gewöhnliche Bewußtsein und die Philosophie, ausgenommen die kantische, übereinstimmen, ist die Nichtunterscheidung zwischen Empfindung und Wahrnehmung oder der Glaube, daß unsere Sinneseindrücke und unsere Wahrnehmung sinnlicher Objecte eine und dieselbe Sache sind, daß die anschauliche Welt zweimal vorhanden sei: einmal außer unserem Bewußtsein, dann in unseren Sinnesorganen, welche sie abspiegeln; einmal als Original außer uns, dann als dessen Abbild in uns. Man muß, wie Schopenhauer sagt, von allen Göttern verlassen sein, um einen solchen Glauben festhalten und sich dabei beruhigen zu können.[1]

Die Sinneseindrücke sind Affectionen unseres sensiblen Leibes, insbesondere derjenigen Stellen, welche durch den Zusammenfluß, die Ausbreitung und die dünne Bedeckung der Nervenenden leicht von außen erregbar sind und besonderen Einflüssen, wie Licht, Schall, Duft u. a., zugänglich. Diese Erregungen sind insgesammt locale Vorgänge innerhalb des Organismus, sie sind durchaus subjectiv und enthalten nichts von Dingen außer uns oder von Beschaffenheiten, die denselben ähnlich wären.

Doch sind die Sinneseindrücke der alleinige Stoff, aus dem unsere Sinnenwelt besteht und sich aufbaut. Dieser Aufbau geschieht durch den Verstand, der die Function des Centralorgans ausmacht, und dessen uns bekannte Formen Zeit, Raum und Causalität sind. In der Zeit sind alle Theile unterschieden und verknüpft durch die Folge, im Raum durch die Lage; dieser Nexus ist auch Zusammenhang oder Causalität: daher läßt sich in Kürze sagen, daß die Causalität die einzige und alleinige Form des Verstandes ausmacht.

[1] Zu vgl. Vierfache Wurzel. Cap. IV. § 21. Vom Sehn und den Farben. Cap. I. § 1.

Das unmittelbare Object ihrer Anwendung ist der eigene Leib und dessen Eindrücke. Die Thätigkeit des Verstandes besteht demnach in der causalen Auffassung der leiblichen Affectionen, d. h. darin, daß er die Eindrücke als Wirkungen auffaßt, mithin auf Ursachen bezieht, die als äußere oder außerhalb des Organismus gelegene, mithin als räumliche oder raumerfüllende Wesen, d. h. als Körper, vorgestellt werden müssen. So entsteht aus dem Rohstoff unserer Sinneseindrücke die objective, den Raum in drei Dimensionen, die Zeit in der Reihenfolge ihrer verschiedenen Zustände erfüllende Körperwelt.

Nichts ist ungereimter als die Meinung, daß die Sinnenwelt fix und fertig durch die Thore der Sinne in das Gehirn und von da in die Seele und den Verstand hineinspaziere; vielmehr ist es der Verstand, der durch seine causale Auffassung aus dem Material der Eindrücke die Sinnenwelt schafft. Der Act, der diese Umwandlung vollzieht, geschieht ganz unmittelbar, unwillkürlich und reflexionslos: er ist durchaus intuitiv; die Anschauung geschieht nicht durch die Sinne, sondern durch den Verstand: sie ist nicht sensual, sondern intellectual, und zwar gilt diese Bestimmung von jeder empirischen Anschauung, von jeder sinnlichen Wahrnehmung, nicht blos von der menschlichen, sondern auch von der thierischen. Auch diese ist nicht blos sinnlich, sondern zugleich verständig. Daher erklärt Schopenhauer zu wiederholten malen, daß im Erkennen der eigentliche Charakter der Thierheit bestehe, vom Polyp bis zum Menschen, in unendlichen Abstufungen sowohl der Schärfe und Feinheit als der Ausdehnung und des Umfanges der Erkenntniß.

Ich lasse hier den Philosophen selbst reden. „Da nun keine Anschauung ohne Verstand ist, so haben unstreitig alle Thiere Verstand: ja, er unterscheidet Thiere von Pflanzen, wie die Vernunft Menschen von Thieren. Denn der eigentlich auszeichnende Charakter der Thierheit ist das Erkennen, und dieses erfordert durchaus Verstand. Man hat auf vielerlei Weise versucht, ein Unterscheidungszeichen zwischen Thieren und Pflanzen festzusetzen, und nie etwas ganz Genügendes gefunden. Das Treffendste blieb noch immer motus spontaneus in victu sumendo. Aber dies ist nur ein durch das Erkennen begründetes Phänomen, also diesem unterzuordnen. Denn eine wahrhaft willkürliche, nicht aus mechanischen, chemischen oder physiologischen Ursachen erfolgende Bewegung geschieht durchaus nach einem erkannten Object, welches

das Motiv jener Bewegung wird. Sogar das Thier, welches der Pflanze am nächsten steht, der Polyp, wenn er mit seinen Armen seinen Raub ergreift und ihn zum Munde führt, hat ihn (wiewohl noch ohne gesonderte Augen) gesehn, wahrgenommen, und selbst zu dieser Anschauung wäre es nimmermehr ohne Verstand gekommen: das angeschaute Object ist das Motiv der Bewegung des Polypen. — Ich würde den Unterschied zwischen unorganischem Körper, Pflanze und Thier also festsetzen: Unorganischer Körper ist dasjenige, dessen sämmtliche Bewegungen aus einer äußeren Ursache geschehen, die, dem Grade nach, der Wirkung gleich ist, so daß aus der Ursache die Wirkung sich messen und berechnen läßt, und auch die Wirkung eine völlig gleiche Gegenwirkung in der Ursache hervorbringt. Pflanze ist, was Bewegungen hat, deren Ursache durchaus nicht dem Grade nach den Wirkungen gleich sind und folglich nicht den Maßstab für letztere geben, auch nicht eine gleiche Gegenwirkung erleiden: solche Ursachen heißen Reize. Nicht blos die Bewegungen der sensitiven Pflanzen und des hedysarum gyrans, sondern alle Assimilation, Wachsthum, Neigung zum Licht u. s. w. der Pflanzen ist Bewegung auf Reize. Thier endlich ist das, dessen Bewegungen nicht direkt und einfach nach dem Gesetz der Causalität, sondern nach dem der Motivation erfolgen, welche die durch das Erkennen hindurchgegangene und durch dasselbe vermittelte Causalität ist: nur das ist folglich Thier, was erkennt, und das Erkennen ist der eigentliche Charakter der Thierheit."[1]

II. Die Sinnesempfindungen.

1. Die Sinnesarten.

Die Sinne sind die gesteigerten Sitze der Sensibilität, sie sind Modificationen der über den ganzen Leib verbreiteten Fähigkeit zu fühlen und als solche gleichsam mannichfaltige Arten des Tastsinns. Die Verschiedenheit der Sinnesempfindungen liegt nicht in den Nerven, deren Beschaffenheit und Structur völlig gleichartig ist, auch nicht in der Leitung und Fortpflanzung ihrer Erregungszustände, sondern in den Einwirkungen von außen und der ihnen entsprechenden Einrichtung der Sinnesorgane.[2]

---

[1] Vom Sehn. § 1. (Bd. I. S. 17—18.) Die Welt als Wille und Vorstellung. Bd. I. § 6. Vgl. oben Buch II. Cap. 1. S. 160 ff. — [2] Die Welt als Wille und Vorstellung, Bd. II. Cap. 3: Ueber die Sinne.

Der Verschiedenheit der äußeren Eindrücke gemäß spaltet sich der äußere Sinn in die fünf Sinnesarten. Den vier Aggregatzuständen der wägbaren Materie, nämlich dem festen (Erde), dem flüssigen (Wasser), dem dunstförmigen (Dampf) und permanent elastischen (Luft) entsprechen die vier Sinne, nämlich der Tastsinn, der Geschmack, der Geruch und das Gehör; dem unwägbaren Stoffe des Aethers (Licht und Wärme) das Gesicht und das Gemeingefühl.

Obgleich nun alle unsere Sinnesempfindungen durchaus subjectiv sind, so sind doch die Data, die sie uns liefern, mehr oder weniger geeignet, der Anschauung und Erkenntniß zu dienen; sie sind es um so weniger, je mehr sie den bloßen Lebensinteressen (dem Willen zum Leben) dienen: daher sind Geschmack, Geruch und Gemeingefühl die niederen, Getast, Gehör und Gesicht die höheren Sinne.

Was den Willen unmittelbar afficirt oder erregt, wirkt angenehm oder unangenehm und wird daher als Lust oder Unlust empfunden: dies gilt von den Empfindungen des Geschmacks, des Geruchs und des Gemeingefühls (Temperaturgefühls). Dagegen ist der Tastsinn in seiner Verbindung mit dem Gemeingefühl und der Muskelkraft ein sehr gründlicher, vielseitiger, zuverlässiger, weil von Täuschungen am wenigsten heimgesuchter Sinn, durch den wir über Form und Gestalt, Härte und Glätte, Trockenheit und Nässe, Textur und Festigkeit, Schwere und Temperatur belehrt werden.

2. Die theoretischen Sinne.

Gesicht und Gehör sind allen andern Sinnen aber dadurch überlegen, daß sie im Dienste der Betrachtung und Erkenntniß stehen: das Auge vermöge der Licht-, Farben- und Raumempfindung ist der anschauende, das Ohr vermöge der Schall-, Laut- und Tonempfindung der vernehmende Sinn. Weil die Anschauung die Thätigkeit des Verstandes, Worte und Sprache dagegen als Bezeichnung der Begriffe das Werk der Vernunft sind, deshalb nennt Schopenhauer das Auge den Sinn des Verstandes, das Ohr den der Vernunft, und den Geruch, da die Erregungen desselben unmittelbar die Erinnerung an Orte wecken, wo wir ähnliche Eindrücke erlebt haben, den Sinn des Gedächtnisses.

Als theoretische, der anschauenden und vernehmenden Betrachtung dienende Sinnesorgane sind Auge und Ohr die beiden ästhetischen Sinne: das Ohr der musikalische, das Auge der plastische (dieses Wort

so verstanden, daß es für alle sichtbaren Gestaltungen gilt). Während die Geschmacks- und Geruchsempfindungen uns entweder angenehm oder unangenehm afficiren und dadurch den Willen erregen, bleibt dieser unter den Eindrücken des Lichts und der Farben, der Laute und Töne unberührt und ruhig. Der optische und der akustische Nerv sind den angenehmen wie den schmerzhaften Empfindungen so unzugänglich, daß ihre Erregungszustände den Willen außer dem Spiel lassen, weshalb Licht- und Farbeneffecte, wie Abendroth, farbige Fenster u. a., uns in den rein ästhetischen Zustand willen- und begierdeloser Anschauung versetzen. Dasselbe gilt von den Tönen.

3. Gesicht und Gehör.

Im Übrigen aber sind die Empfindungsarten beider Sinne und ihre Einwirkungen auf die denkende Geistesthätigkeit einander entgegengesetzt. Die Gesichtsempfindungen nehmen die Thätigkeit der Netzhaut in Anspruch, die Gesichtswahrnehmungen erstrecken sich in die weitesten Fernen und unterscheiden die feinsten Raumverhältnisse, wogegen die Gehörnerven durch die eindringenden Luftwellen erschüttert und diese mechanischen Erschütterungen bis in die Tiefe des Gehirns fortgepflanzt werden, um die Gehörsempfindung hervorzurufen; die ihr entsprechende Wahrnehmung umfaßt ein Gebiet, das sich an Umfang mit der Gesichtsweite nicht vergleicht; sie unterscheidet blos Zeitverhältnisse und Zeitmaße, die Qualität oder Höhe der Töne durch die Schwingungszahlen, die Quantität oder Dauer derselben durch den Tact.

Weil im Sehen die Empfindung durch die Thätigkeit der Netzhaut bewirkt, im Hören dagegen durch die mechanischen Nervenerschütterungen hervorgerufen wird, darum nennt Schopenhauer jenes „den activen Sinn", dieses „den passiven". Weil im Sehen die Empfindung auf der Netzhaut stattfindet und die Gehirnthätigkeit frei läßt, im Hören dagegen in der Tiefe des Gehirns geschieht und deshalb alle andere Gehirnthätigkeit unterbricht, stört und verdrängt: darum sind die Wirkungen der beiden Sinnesarten auf das beschauliche und meditative Verhalten des Geistes so grundverschieden und einander entgegengesetzt: die stille sanfte Wirkung des Lichts und die Allarmtrommel des Gehörs! Mitten unter den mannichfaltigsten Eindrücken der sichtbaren Außenwelt können wir, wie jeder Spaziergang beweist, ungehindert denken und sinnen, während unter Lärm und Geräusch die Ausübung dieser Thätigkeit gehemmt wird. „Der denkende Geist lebt mit dem

Auge in ewigem Frieden, mit dem Ohr in ewigem Krieg." Der Blindgeborene nach der gelungenen Operation fühlt sich vom ersten Eindrucke des Lichts entzückt, während der Taubstumme, wenn er zum Hören gelangt, über den ersten Laut, den er vernimmt, heftig erschrickt. Jeder plötzliche Knall macht uns zusammenfahren, nicht ebenso eine plötzliche Erleuchtung.

Geistvolle und tiefsinnige Menschen lieben die Stille und sind allem Lärm und Geräusch von Grund aus abgeneigt, während die gewöhnlichen Köpfe, deren Gehirn Lichtenberg mit einem groben Siebe verglichen hat, sich dadurch keineswegs gehemmt, vielmehr ergötzt fühlen. Mit Recht gilt bei den Engländern das Wort »sensible« auch in der Bedeutung „verständig". „Ich hege längst die Meinung", sagt Schopenhauer, „daß die Quantität Lärm, die jeder unbeschwert ertragen kann, in umgekehrtem Verhältnis zu seinen Geisteskräften steht und daher als das ungefähre Maß derselben betrachtet werden kann." „Ganz civilisirt werden wir erst sein, wenn auch die Ohren nicht mehr vogelfrei sein werden und nicht mehr jedem das Recht zustehen wird, das Bewußtsein jedes denkenden Wesens auf tausend Schritte in der Runde zu durchschneiden mittelst Pfeifen, Heulen, Brüllen, Hämmern, Peitschenknallen, Bellenlassen u. dgl."

Noch seine letzte philosophische Abhandlung schildert die Leiden, die das Ohr durch den Eindruck von „Lärm und Geräusch" dem denkenden Geiste zufügt. In der volkreichen Stadt, die er bewohnte, hat er die Drangsale solcher Störungen, von denen das Peitschenknallen ihm besonders verhaßt war, oft und vielfach erdulden müssen. Er vergleicht das in tiefem und gespanntem Nachdenken begriffene und plötzlich durch Lärm unterbrochene Gehirn des genialen Denkers mit einem großen Diamant, der in kleine Stücke zerschlagen wird, mit einem mächtigen Heere, das man zersprengt und in kleine Häufchen zerstreut hat. Mit Recht heiße bei den Engländern, „der verständigsten und geistreichsten aller europäischen Nationen", die Regel »never interrupt« das elfte Gebot: „du sollst niemals unterbrechen".[1]

Natürlich stehen Auge und Ohr auch im Dienste des Willens und der niederen Lebensinteressen. Die nach Beute spähenden und verfolgenden Raubthiere sind durch die Schärfe des Gesichts, dagegen

[1] Parerga und Paralipomena. Bd. II. Cap. XXX.

ihre Beute, die verfolgten und furchtsamen Thiere, durch die Schärfe des Gehörs ausgezeichnet.

Weil die Eindrücke des Gehörs in der Tiefe des Gehirns empfunden werden, darum sind nicht blos Lärm und Geräusch so widerwärtig und peinlich, sondern auch die wohlgeordneten, ästhetischen Eindrücke, nämlich die musikalischen Tonempfindungen so tief und gewaltig. Die Qualen des Lärms und die Entzückungen der Musik hat Schopenhauer durchempfunden und durchdacht. Aus der Ergründung der letzteren ist seine neue Lehre von der Musik hervorgegangen.

4. Der Tast- und Gesichtssinn.

Zur objectiven Wahrnehmung sind von unseren Sinnen nur diejenigen geschickt, welche räumliche Eindrücke und dadurch den Stoff zu räumlichen Vorstellungen liefern: diese beiden sind das Getast und das Gesicht. Unsere Tastorgane, Arme, Hände und Finger, liefern durch ihre Beweglichkeit und Gestalt eine Reihe mannichfaltiger Data zu räumlichen Constructionen, während unsere Muskelkraft durch den Druck und Widerstand, den sie erfährt, uns die Schwere, Festigkeit, Zähigkeit und Spröde der Körper empfinden läßt.

In den Eindrücken des Tastsinnes ist nichts von einem kubischen, sphärischen oder cylindrischen Körper enthalten, wohl aber können wir aus den dadurch gegebenen Datis solche Raumgebilde construiren, zum deutlichen Beweis, daß wir dieselben nicht schon in den Eindrücken haben, sondern diesen hinzufügen, daß also der Raum „eine uns a priori bewußte Form unseres Verstandes" ist. Sonst hätte auch der blindgeborene Saunderson in Cambridge mit Hülfe nur des Tastsinns sich der räumlichen Vorstellungen nicht dergestalt bemeistern können, daß er Mathematik, Astronomie und Optik zu lehren vermocht hat, während die ohne Tastorgane gehorene Eva Lauk in Esthland (1838) durch das Gesicht allein eine richtige Anschauung der Außenwelt erlangte.[1]

Was nun die Gesichtseindrücke näher angeht, so beschränken sich dieselben auf die Lichtempfindungen unserer Netzhaut (Retina) und die Mitempfindung der Richtung des Lichtstrahls; jene Empfindungen aber bestehen in dem Unterschiede des Hellen und Dunklen, ihren Zwischenstufen und den Farben. Aus diesem dürftigen Material, den Farben-

[1] Vgl. Welt als Wille und Vorstellung. Bd. II. Cap. 4.

flecken auf der Palette des Malers vergleichbar, construirt sich der Verstand mit Hülfe seiner Raumanschauung die sichtbare Welt in ihrer ganzen Pracht und Herrlichkeit. Wenn, im Anblicke einer Landschaft begriffen, unser Verstand in Folge einer Gehirnlähmung sich plötzlich in seiner Thätigkeit gehemmt fände, so würden wir nicht mehr eine Gegend sehen, sondern nur noch ein Farbengemisch empfinden.

III. Die Gesichtswahrnehmung.

1. Die Gesetze des Sehens. Unbewußte Schlüsse.

Welche Differenz zwischen Empfinden und Wahrnehmen, zwischen Eindrücken und Objecten besteht, läßt sich nirgends so einleuchtend darthun, wie an der Gesichtswahrnehmung, wenn wir dieselbe mit der Gesichtsempfindung vergleichen. Wir empfinden den Gegenstand verkehrt und sehen ihn *aufrecht*, wir empfinden den Gegenstand mit beiden Augen, also doppelt, und sehen ihn *einfach*; wir empfinden Flächen (planimetrisch) und sehen *Körper* (stereometrisch), wir empfinden die Eindrücke in unserer Netzhaut und sehen die Gegenstände in der *Ferne* (perspectivisch).

1. Da von allen Punkten des sichtbaren Gegenstandes geradlinige Strahlen ausgehen, die bei ihrem Durchgange durch die enge Oeffnung unserer Pupille sich kreuzen, so muß der Gegenstand auf unserer Netzhaut in umgekehrter Lage erscheinen: wir empfinden die Linie ab in der Lage ba. Der Verstand aber vermöge seiner causalen Auffassung bezieht die Affectionen der Netzhaut auf die ihnen correspondirenden Ursachen, er legt, da der Eindruck auch das Datum der Richtung liefert, den Weg nach rückwärts zurück und erblickt demgemäß den Punkt b der Netzhaut im Punkte a des Gegenstandes, d. h. er *sieht* die Linie ab. Die Affection der Netzhaut causal auffassen heißt die umgekehrte Lage des Gegenstandes umkehren, also denselben *aufrecht* sehen.

2. Von jedem Punkte des sichtbaren Gegenstandes gehen Strahlen in *beide Augen*: dadurch entsteht der sogenannte *optische Winkel*, dessen Scheitelpunkt das fixirte Object (Fixationspunkt) ist, und dessen Schenkel die Augenaxen bilden. Wenn die auf der Netzhaut gelegenen Endpunkte der letzteren einander correspondiren d. h. gleichnamige oder identische Stellen sind, so sehen wir den Gegenstand *einfach*, obwohl wir ihn doppelt empfinden. Gleichnamige oder identische Stellen sind

die in gleichen Abständen, rechts oder links, oben oder unten von der Mitte der Netzhäute gelegenen Punkte. Die Correspondenz ist also geometrisch, nicht organisch oder physiologisch zu verstehen, denn in letzterem Sinne würden die einander entsprechenden Seiten die beiden äußeren und die beiden inneren sein.

Wenn wir einen Gegenstand mustern oder perlustriren, so wird jeder Punkt desselben successive fixirt, d. h. in die Stellen des deutlichsten Sehens, die Mittelpunkte der Netzhäute, gerückt. Indem nun der Verstand die Affectionen der gleichnamigen oder identischen Stellen causal auffaßt, so bezieht er sie auf die ihm correspondirenden Ursachen und sieht daher den Gegenstand einfach. Das einfache Sehen besteht demnach in einem Schluß, der sich in folgender syllogistischer Form aussprechen läßt:

Obersatz: Was die gleichnamigen oder identischen Stellen beider Retinen afficirt, geht von demselben Gegenstande aus.

Untersatz: So verhält es sich in dem gegebenen Fall.

Schlußsatz: Also ist der wahrgenommene Gegenstand nicht doppelt, sondern einfach.

Der Schluß aber, den der wahrnehmende Verstand vollzieht, geschieht so unmittelbar und schnell, daß nur das Resultat, nicht er selbst ins Bewußtsein eintritt. Was vom einfach Sehen gilt, gilt auch vom aufrecht Sehen: alles Sehen besteht in unbewußten Schlüssen. Was vom Sehen gilt, gilt von aller sinnlichen Wahrnehmung.

3. Wir empfinden Flächen und sehen Körper, indem wir den Eindrücken auf der Netzhaut die dritte Dimension, die sich hier unmöglich darstellen kann, durch den Verstand und seine causale Auffassung, d. h. seine unbewußten Schlüsse, hinzufügen. Gegeben sind gewisse Raumempfindungen und Abstufungen des Hellen und Dunkeln. Aus diesen Datis erzeugt der Verstand die Anschauung des Körpers und erkennt unmittelbar, ob er z. B. eine Scheibe sieht oder eine Kugel. Der Zeichenkünstler hat die Aufgabe, die sichtbaren Objecte auf eine Ebene dergestalt zu projiciren, wie sich ihre Eindrücke auf der Netzhaut darstellen; daher ist die Projectionszeichnung eine Schrift, die man sehr leicht zu lesen, aber nicht eben so leicht zu schreiben versteht.

4. Nun aber sind die beiden Netzhautbilder, die wir von demselben Gegenstande empfangen, einander nicht völlig gleich, sondern nach der

örtlichen Lage beider Augen und ihrer Gesichtspunkte etwas perspectivisch verschieden. Etwas von dem, was das linke Auge sieht, bleibt dem rechten verborgen und umgekehrt; daher kommt erst durch die Zusammenfügung oder Vereinigung der beiden Netzhautbilder die vollständige Anschauung des körperlichen Objects zu Stande. Kein Gemälde vermag diese Anschauung zu geben; auch das vollkommenste läßt seine Gegenstände so erscheinen, als ob sie völlig gleiche Netzhautbilder liefern oder, was dasselbe heißt, als ob sie nicht mit zwei Augen gesehen werden, sondern blos mit einem. Leonardo da Vinci war der erste, der diese Einsicht gewonnen und in seiner Abhandlung von der Malerei ausgesprochen hat. Erst der optischen Kunst in der Erfindung des Stereoskops durch Wheatstone (1838) ist es gelungen, den zweiäugigen Anblick der Dinge technisch herzustellen und uns die Gegenstände zu zeigen, wie wir sie wirklich sehen.[1]

Als Schopenhauer in seinen ersten Schriften von der Gesichtswahrnehmung handelte, konnte hier von der so viel späteren Erfindung des Stereoskops nicht die Rede sein; er hat in der zweiten Auflage seiner Schrift „vom Sehn und den Farben" (1854) dieselbe in der Kürze erwähnt, aber die neuen und interessanten Thatsachen, womit die stereoskopischen Beobachtungen die Lehre von der Intellectualität der Gesichtswahrnehmung und ihren unbewußten Schlüssen bewährt und bereichert haben, nicht zu benutzen und auszubeuten gewußt.

Helmholtz hat nachgewiesen, daß die Verschmelzung der beiden perspectivisch verschiedenen Netzhautbilder nicht auf physiologischem Wege in der Empfindung, sondern nur auf psychischem durch einen „Act des Bewußtseins" zu Stande kommt. Zum augenscheinlichen Beweise dafür dienen namentlich zwei Thatsachen: der „Wettstreit beider Sehfelder" und der von Dove entdeckte „stereoskopische Glanz".

Wenn uns zwei verschiedene Objecte gegeben sind, in dem einen Sehfeld z. B. ein gedrucktes Blatt, in dem andern ein Kupferstich, so schwankt die Empfindung zwischen beiden, zuletzt aber siegt derjenige Anblick, welchem wir unsere Aufmerksamkeit zuwenden: wir sehen, was wir sehen oder betrachten wollen, es seien in dem gegebenen Falle die Buchstaben oder die Umrisse.

---

[1] H. Helmholtz: Die neueren Fortschritte in der Theorie des Sehens. Popul. wissensch. Vorträge. 4. Heft (Braunschweig 1871). S. 72 ff.

Wenn weiß und schwarz mechanisch verschmolzen werden, so ist das Resultat grau; wenn aber die Verschmelzung stereoskopisch geschieht, so ist das Resultat, wie beim Anblick des Graphits, des Wassers, der Pflanzen u. a., nicht grau, sondern glänzend. Diese Thatsache läßt sich nicht mechanisch oder physiologisch, sondern nur psychologisch erklären: sie geschieht durch einen Act nicht der Empfindung, sondern eines unwillkürlichen oder unbewußten Schlusses. Daß nämlich eine Fläche, die das Licht nicht nur gleichmäßig nach allen Richtungen zerstreut, sondern auch nach gewissen Richtungen reflectirt, dem einen Auge viel heller erscheint als dem andern, diese Thatsache kann nur bei glänzenden Körpern vorkommen. „Daher", so erklärt Helmholtz, „glauben wir im stereoskopischen Bilde Glanz zu sehen, wenn wir diesen Eindruck nachahmen."[1]

5. Was unser Gesicht empfindet, ist im Auge; was wir sehen, ist außerhalb desselben in der Ferne: wir empfinden in der Netzhaut, wir sehen in der Perspektive. Die Vorstellung und Schätzung der Abstände, in welchen die Gegenstände vor unserem Auge erscheinen, ist nicht Empfindung, sondern Anschauung: sie ist nicht sensual, sondern intellectual und besteht in einem unbewußten Schluß, dessen Datum oder Prämisse der Sehwinkel bildet.

Die Größe des Sehwinkels und die der Entfernung stehen in umgekehrtem Verhältniß: je mehr diese zunimmt, um so mehr nimmt jener ab; je weiter der Gegenstand von unserem Gesichtspunkte, dem Scheitelpunkte des Sehwinkels, abliegt, um so kleiner wird dieser und mit ihm das Object, um so mehr rücken die Grenzen des letzteren zusammen, bis sie und mit ihnen der Gegenstand selbst gänzlich verschwinden. Das Verhältniß zwischen den beiden Größen des Sehwinkels und der Entfernung bildet die Grundregel aller Perspective. Die Entfernung in gerader Linie heißt die Linearperspective.

Da die Schenkel des Sehwinkels um so mehr divergiren müssen, je weiter ihre Endpunkte vom Augenpunkte entfernt oder je größer die Durchschnittskreise sind, so muß, wenn derselbe Gegenstand unter demselben Sehwinkel betrachtet wird, der Schein der Größe mit dem Schein der Entfernung zunehmen. Zwischen uns und den Gegenständen außer und über uns ist der Luftkreis, dessen größere oder geringere

[1] Ebendas. S. 80—82.

Durchsichtigkeit modificirend auf die Perspective einwirkt. Je durchsichtiger die Luft, um so näher scheinen die Objecte zu sein, je undurchsichtiger, um so ferner. Daher vermehrt der Nebel die Scheingröße der Entfernung, also auch die der Objecte. In dem Einfluß der Luft auf die Scheingröße sowohl der Entfernung als der Objecte besteht die Luftperspective.

Nicht blos die Trübung der Luft durch Dünste, auch die Menge der in unserem horizontalen Gesichtskreis zwischen uns und dem Augenziel befindlichen Objecte, wie Felder, Wiesen, Ströme, Wälder u. s. f., vermehren die Scheingröße der Entfernung und damit die des Gegenstandes, daher eine Kugel vor uns auf ebener Erde größer erscheint, als in derselben Entfernung auf der Spitze des Thurmes, der Mond im Aufgange größer als in der Höhe des Himmels, die Himmelskugel selbst abgeplattet u. s. f.

2. Schein und Realität.

Wir wissen, daß in Wirklichkeit der Mond im Aufgange nicht größer ist, als im Zenith, aber wir können nicht umhin, ihn größer zu sehen und bleiben trotz allem Besserwissen in dieser Anschauung befangen. Eine solche falsche Wahrnehmung, die sich auf eine unrichtige Prämisse gründet und darum einem unbewußten Trugschlusse gleichkommt, nennt Schopenhauer „Schein" im Gegensatze zur Wirklichkeit oder „Realität". Wie sich im Gebiete des Verstandes oder der sinnlichen Wahrnehmung Schein und Realität verhalten, so verhalten sich im Gebiete der Vernunft oder der begrifflichen Erkenntniß „Irrthum und Wahrheit".

Wenn unsere Sinneswerkzeuge nicht in ihrer normalen Lage und Stellung sind, so functioniren sie verkehrt und liefern dem Verstande unrichtige Data, wodurch dieser sich zu falschen Schlüssen oder Anschauungen verleiten läßt, wie durch das Doppelttasten mit verschränkten Fingern und das Doppeltsehen mit schielenden Augen. Nichts beweist, wie Schopenhauer hervorhebt, so handgreiflich den intellectuellen Charakter der Wahrnehmung, als daß aus falschen Sinneseindrücken falsche Schlüsse und Anschauungen gebildet werden, wie aus unrichtigen Thatsachen unrichtige Inductionen.

Wenn wir mit verschränkten Fingern statt eines Kornes zwei fühlen, so ist diese Empfindung und Wahrnehmung Sinnestäuschung oder Schein. Wenn wir urtheilen: „hier sind zwei Körner", so ist

das Urtheil falsch; wenn wir aber sagen: „wir fühlen eine Einwirkung, wie die von zwei Körnern", so ist dieses Urtheil zutreffend und wahr. „Es sind dies offenbar Vorgänge", sagt Helmholtz, „die man als falsche Inductionsschlüsse bezeichnen könnte. Freilich sind es aber Schlüsse, bei denen man nicht in bewußter Weise die früheren Beobachtungen ähnlicher Art sich aufzählt und zusammen auf ihre Berechtigung, den Schluß zu begründen, prüft. Ich habe sie deshalb schon früher als unbewußte Schlüsse bezeichnet." „Man muß von den gewöhnlich betretenen Pfaden der psychologischen Analyse etwas seitab gehen, um sich zu überzeugen, daß man es hier mit derselben Art von geistiger Thätigkeit zu thun hat, die in den gewöhnlich sogenannten Schlüssen wirksam ist."[1]

3. Die nativistische und empiristische Theorie.

Alle Wahrnehmung ist intellectueller Natur und hat den Verstand mit seinen Formen (Zeit, Raum und Causalität) zu ihrer Voraussetzung und ihrem Subject: es ist daher falsch zu meinen, daß diese Formen erst durch die Wahrnehmung erlernt werden müssen, da ohne sie keinerlei Wahrnehmung, auch nicht die thierische, stattfindet. Will man die Verstandesformen wegen ihrer Ursprünglichkeit als angeborene bezeichnen, so mag die von Johannes Müller aufgestellte Lehre von der angeborenen Raumanschauung die nativistische Theorie heißen, wie Helmholtz sie nennt. Da aber die Anschauung nicht in dem Verstandesvermögen, sondern in der Verstandesthätigkeit, d. h. in der Ausübung und Anwendung jener ursprünglichen Verstandesformen besteht; da ferner alle Ausübung der Uebung, alle Anwendung der fortgesetzten Erfahrung und Berichtigung bedarf, so läßt sich, genau genommen, nicht von einer angeborenen Anschauung reden: vielmehr sind Anschauung und Wahrnehmung erst durch Uebung und Erfahrung zu erlernen. In diesem Sinne gilt „die empiristische Theorie", welche Helmholtz als die seinige der nativistischen entgegengestellt hat.[2]

Indessen brauchen diese beiden Lehrarten einander nicht zu bekämpfen, da sie sich sehr gut mit einander vertragen können, nur muß man das Verstandesvermögen und dessen Thätigkeit, die Verstandesformen und deren Anwendung wohl unterscheiden. Alles Vorstellen ist causal; daher die Causalität so wenig erlernt werden kann als das

[1] Ebendas. S. 91—92. — [2] Ebendas. S. 65—66.

Vorstellen selbst: so weit gilt die erstgenannte nativistische Theorie. Dagegen die richtige Anwendung der Causalität, die richtige Vorstellung der Dinge muß durch Uebung und Erfahrung erlernt werden, wie die empiristische Theorie mit vollem Rechte behauptet. Kant und der mit ihm einverstandene Schopenhauer haben in ihrer Lehre beide Theorien vereinigt, wie es der intellectuellen Natur und Entwicklung des Menschen in Wahrheit entspricht.

Es verhält sich mit dem Verstandesvermögen und seiner Thätigkeit, wie mit dem Sehvermögen und dem wirklichen Sehen. Die seltenen Beispiele Blindgeborener, die durch eine Operation zum Sehen gelangt sind und mit vollem Bewußtsein das Sehenlernen erlebt haben, geben darüber die lehrreichsten Aufschlüsse. Das weltkundigste dieser Beispiele ist „Cheſſeldens Blindgeborener". Aus seinen Mittheilungen und den Berichten darüber läßt sich der allmähliche Fortschritt von der Gesichtsempfindung zur Gesichtswahrnehmung erkennen. Er hatte zunächst nur die Eindrücke von Licht, Farben und Umrissen, keine objectiven Anschauungen; dann sah er die Gegenstände so dicht vor sich, daß er nach ihnen griff; dann erschienen sie ihm so ungesondert und zusammengereiht, daß er sein Zimmer mit den darin befindlichen Dingen für eine bunt gefärbte Oberfläche hielt, bis er zuletzt durch Uebung und Erfahrung dazu gelangte, die Gegenstände zu sondern, ihre Abstände zu erkennen, ihre Größen zu vergleichen, mit einem Worte perspectivisch zu sehen.

In seinen „Briefen an eine deutsche Prinzessin" sagt der Mathematiker Leonhard Euler (1761): „Ich glaube, daß die Empfindungen (der Sinne) noch etwas mehr enthalten, als die Philosophen sich einbilden. Sie sind nicht blos leere Wahrnehmung von gewissen im Gehirn gemachten Eindrücken: sie geben der Seele nicht blos Ideen von Dingen, sondern sie stellen ihr auch wirklich Gegenstände vor, die außer ihr existiren, ob man gleich nicht begreifen kann, wie dies eigentlich zugehe." Zwanzig Jahre später hat Kant in seiner Vernunftkritik dieses Räthsel gelöst und zum ersten male erklärt, wie es zugeht, daß wir nicht bloße, durch Sinnesempfindung erregte Vorstellungen von den Dingen haben, sondern unmittelbar die Dinge selbst wahrnehmen, obwohl sie außer uns liegen.[1]

[1] Die Welt als Wille u. s. f. Bd. II. Cap. 2. S. 25 ff.

Drittes Capitel.

Die Farbenlehre.

I. Die Aufgabe der Farbenlehre.

1. Stellung zur Philosophie.

Ich setze voraus, daß alle die Stellen des vorigen Buchs, welche die Entstehung der Schrift von den Farben, ihren Ursprung aus Goethes persönlichen Unterweisungen, ihr Verhältniß zu Goethes Farbenlehre und zu Schopenhauers Philosophie betreffen, meinen Lesern gegenwärtig sind. Was das Verhältniß seiner Farbenlehre zu seinem System angeht, so stehen seine eigenen Aeußerungen darüber, die ersten und die letzten, nicht im Einklange. In der Vorrede zu dem Hauptwerke hatte er seine Farbenlehre als einen dem ersten Capitel des ersten Buchs zugehörigen Bestandtheil bezeichnet, aber nach Vollendung aller seiner Werke wollte er sie nur noch als ein Parergon angesehen wissen, das mehr physiologischen als philosophischen Inhalts sei und „für sich gehe". Obgleich er nie aufgehört hat, auf diese seine Theorie das größte Gewicht zu legen und sie für die endgültige Lösung des Farbenproblems zu halten, so wollte er vielleicht das Schicksal seiner Philosophie von dem seiner Farbenlehre trennen, die, obwohl ins Lateinische übersetzt, von der Welt unbeachtet blieb, während die Goethesche von den Männern des Fachs verurtheilt wurde. Nur die Münchener Akademie hatte in ihrem Bericht über die Fortschritte der Physiologie während des laufenden Jahrhunderts diese seine Schrift nicht unbemerkt gelassen (1824).[1]

2. Stellung zu Goethe und Newton.

In den Jahren 1791 und 1792 hatte Goethe seine „Beiträge zur Optik" herausgegeben, unmittelbar nach dem Aufsatz über „die Metamorphose der Pflanzen", der in demselben Jahre erschien als das Fragment des Faust. Von diesem Fragment bis zur Erscheinung

[1] Zu vgl. Buch I. Cap. II. S. 31—32. III. S. 39—44, S. 50. IV. S. 62. S. 66—67. VI. S. 92—93. VII. S. 110, S. 112—113. IX. S. 140.

des erſten Theils hatte es achtzehn Jahre gedauert; ein eben ſo großer Zeitraum verging von den Beiträgen zur Optik bis zur Erſcheinung der „Farbenlehre“ im Jahre 1810. Das Werk zerfiel in den didaktiſchen, polemiſchen und hiſtoriſchen Theil: der didaktiſche handelte in ſeinen drei erſten Hauptabſchnitten von den phyſiologiſchen, phyſiſchen und chemiſchen Farben.

Ein angeſehener, nachmals durch ſeine Entdeckung der entoptiſchen Farben und der Thermoelektricität berühmter Phyſiker, Thomas Seebeck, ſeit 1806 mit Goethen in wiſſenſchaftlich vertrautem und perſönlich befreundetem Verkehr, ſtimmte in ſeinen Grundzügen der Farbenlehre vom Jahre 1811 im Weſentlichen mit jenem überein. Einer der größten Phyſiologen unſeres Jahrhunderts, Johannes Müller, erklärte in einer ſeiner erſten Schriften „Zur vergleichenden Phyſiologie des Geſichtsſinnes“ (1826): „Ich meines Theils trage kein Bedenken zu bekennen, wie ſehr viel ich den Anregungen durch die Goetheſche Farbenlehre verdanke, und kann wohl ſagen, daß ohne mehrjährige Studien derſelben in Verbindung mit der Anſchauung der Phänomene ſelbſt die gegenwärtigen Unterſuchungen wohl nicht entſtanden wären. Insbeſondere ſcheue ich mich nicht zu bekennen, daß ich der Goetheſchen Farbenlehre überall dort vertraue, wo ſie einfach die Phänomene darlegt und in keine Erklärungen ſich einläßt, wo es auf die Beurtheilung der Hauptcontroverſe ankommt.“[1]

Als Müller ſein Werk dem Verfaſſer der Farbenlehre überreichte, ſchrieb er: „Ich muß es Ihrer Güte und Nachſicht anheimſtellen, ob Ihnen die Luſt bleiben wird, dieſe Weihegeſchenke eines bisher ſchweigſamen und unbekannten Schülers in der Nähe zu betrachten und zu prüfen. Wie ſie mit dieſer Erſcheinung zufrieden ſein werden, im Falle Sie dieſe Erläuterungen auf einer von Ihnen ſelbſt gebrochenen Bahn Ihrer Durchſicht und Prüfung würdigen ſollten?“ „Ich finde einen ſo engen Zuſammenhang zwiſchen dem, was Sie uns gegeben, und dem, was ich daraus habe weiter bilden können, daß ich ſo kühn ſein könnte, für alle Folgen Sie ſelbſt verantwortlich zu machen.“[2]

Die Schrift Müllers war epochemachend. Sie enthielt die Lehre von den „ſpecifiſchen Sinnesenergieen“, worauf die geſammte

[1] Joh. Müller, Zur vergleichenden Phyſiologie des Geſichtsſinnes. VIII. Fragmente zur Farbenlehre, insbeſondere zur Goetheſchen Farbenlehre. S. 395 ff. —

[2] Goethes Werke (Hempel). Th. XXXV. Einl. S. L. ff.

moderne Physiologie der Sinne sich gründet. Es war in dem Goetheschen Werk der Abschnitt von den physiologischen Farben, der den jungen Docenten der Medicin in Bonn vorzüglich angeregt hatte. Hier fand er, „daß die subjectiven Gesichtsphänomene, die man seit Darwin, Scherffer und Buffon Gesichtstäuschungen und zufällige Farben zu nennen gewohnt war, zum endlichen Heil der Physiologie als Gesichtswahrheiten anerkannt wurden und zu den wesentlichen, dem Sinne selbst einwohnenden Energieen führten". Er unterschied die Geschichte der Physiologie in drei Perioden oder Erkenntnißstufen: „die dogmatische ohne empirische Gewähr, die empirische ohne philosophische Grundlage und die theoretische, die beides zugleich ist". Diese letzte Periode habe in der Farbenlehre begonnen. Als einen ihrer Bahnbrecher nannte er Goethe.[1]

Gleich in den ersten Worten jenes Abschnittes von den physiologischen Farben hatte Goethe gesagt, daß er „diese Farben obenansetze, weil sie dem Subject, weil sie dem Auge theils völlig, theils größtens zugehören und das Fundament der ganzen Lehre ausmachen". Demgemäß wollte Schopenhauer, der mit seiner Schrift „über das Sehn und die Farben" zehn Jahre vor Müller aufgetreten, diesem aber unbekannt geblieben war, die gesammte Goethesche Farbenlehre physiologisch begründen; die chemischen Farben sollten auf die physischen und diese auf die physiologischen zurückgeführt werden. Goethe wollte die physischen Farben, vor allen die atmosphärischen, die er unter dem Himmel Italiens und in dem Colorit der Maler beobachtet und studirt hatte, auf ihre einfachste, nicht weiter abzuleitende Erscheinung zurückgeführt haben, die er „das Urphänomen" nannte. Dieses Urphänomen zu deduciren, machte nun Schopenhauer zu seiner Aufgabe.

Nach Goethe sollten die Farben nicht Modificationen oder Arten des Lichts, homogene Lichter sein, die aus der Theilung und Brechung des Lichtstrahls hervorgehen, wie Newton und seine Schule lehrten, sondern, wie es im Vorwort der Farbenlehre heißt, „die Thaten und Leiden des Lichts" sein, die Producte des Lichts und der Finsterniß, hervorgerufen und bedingt durch ein „trübes Medium", wodurch das Licht vor ihm verdunkelt (getrübt) und durch dessen Erleuchtung das Dunkel hinter ihm erhellt wird. Von den Graden der Durchsichtigkeit und Dichtigkeit des Mediums sind die Grade der Trübung des Lichts

[1] Joh. Müller. Zur vergleichenden Physiologie des Gesichtssinnes. Vorwort S. XV—XIX.

und der Erhellung des Dunkels abhängig: darin beſtehen die Farben. Das durch ein durchſichtiges und dünnes Medium getrübte Licht iſt gelb, das durch ein ſolches Medium erleuchtete Dunkel iſt blau: darin beſteht das Urphänomen der Farben. „Ein ſolches Urphänomen", ſagt Goethe, „iſt dasjenige, das wir bisher dargeſtellt haben. Wir ſehen auf der einen Seite das Licht, das Helle, auf der anderen die Finſterniß, das Dunkle; wir bringen die Trübe zwiſchen beide, und aus dieſen Gegenſätzen mit Hülfe gedachter Vermittelung entwickeln ſich, gleichfalls in einem Gegenſatz, die Farben, deuten aber alſobald, durch einen Wechſelbezug, unmittelbar auf ein Gemeinſames wieder zurück." [1]

Dieſe Anſchauung, wonach die Farben die Producte des Lichts und der Finſterniß ſind und ohne materielle Mittel nicht zur Erſcheinung gelangen, ſteht im ausgeſprochenſten Gegenſatze zu Newtons Lehre, nach welcher die Farben homogene Lichtarten ſind, die durch Theilung oder Brechung aus dem reinen, weißen Lichte hervorgehen und durch ihre Vereinigung dieſes wieder aus ſich hervorgehen laſſen. Daher Goethes heftiger, auch epigrammatiſch ausgeſprochener Widerwille gegen das „Newtoniſche Weiß".

Goethe verſteht unter dem „Urphänomen" die Erſcheinung des Objects in ſeiner einfachſten Form, in der es von ſelbſt einleuchtet und eine weitere oder höhere Erklärung weder bedarf noch zuläßt. Hier iſt das Factum zugleich ſeine Theorie. In ſeinen Proſaſprüchen heißt es: „Das Höchſte wäre zu begreifen, daß alles Factiſche ſchon Theorie iſt. Die Bläue des Himmels offenbart uns das Grundgeſetz der Chromatik. Man ſuche nur nichts hinter den Phänomenen, ſie ſelbſt ſind die Lehre." [2]

3. Schopenhauers Standpunkt.

Goethes Urphänomen liegt außerhalb des Auges und ſoll unabhängig von demſelben gelten. Um die Erſcheinung zu begründen, geht Schopenhauer ſeinem Standpunkte gemäß von dem beobachteten Gegenſtande zu dem wahrnehmenden Subjecte. Wie zur Erklärung der Planetenwelt Kopernikus ſich auf den Standpunkt der heliocentriſchen Betrachtung erhoben, wie zur Erklärung der Sinnenwelt Kant die Beſchaffenheit und

[1] Goethes Farbenlehre, II. Abth. Phyſiſche Farben. 138, 146—156, 174—75. — [2] Sprüche in Proſa. Nr. 916.

Organisation der menschlichen Vernunft untersucht hat, so nimmt Schopenhauer das Farbenphänomen als Gesichtsempfindung und sucht dieselbe aus der Beschaffenheit und Organisation des menschlichen Auges zu erklären. Schon Locke in seinem Versuch über den menschlichen Verstand hatte die Farben zu den „secundären Qualitäten" gerechnet, die unseren Sinnen und Sinnesorganen zukommen, nicht den Körpern als solchen.[1]

II. Das System der Farbenlehre.

1. Die Thätigkeit der Netzhaut.

Die Gesichtsempfindung besteht in dem Eindrucke des Lichts und seiner Modificationen. Der Eindruck ist noch nicht die Empfindung. Diese kommt erst dadurch zu Stande, daß auf die äußere Einwirkung und den empfangenen Reiz unser Sinnesorgan reagirt. Es ist daher die Action des Auges, es ist näher die Thätigkeit der lichtempfindlichen, im Hintergrunde des Auges ausgebreiteten Fläche der Netzhaut, wodurch der Gesichtseindruck in Gesichtsempfindung, der Eindruck des Lichts in Licht- und Farbenempfindung verwandelt wird. Nicht in der Theilung des Lichtstrahls, wie Newton gelehrt hat, besteht die Farbe, sondern in der getheilten Thätigkeit unserer Netzhaut; nicht in dem durch ein körperliches Medium getrübten Licht und erhellten Dunkel besteht das Urphänomen der Farbe, wie Goethe gelehrt hat, sondern „allein in der organischen Fähigkeit der Retina", ihre Thätigkeit auf eine gewisse Art, die sogleich näher bestimmt werden soll, zu theilen.[2]

Diese Thätigkeit nämlich ist theilbar in Ansehung sowohl ihrer Größe als ihrer Beschaffenheit: daher unterscheidet Schopenhauer „die quantitativ und qualitativ getheilte Thätigkeit der Retina". Und da die Größe sowohl intensiv als extensiv ist, so giebt es drei Arten der Netzhautthätigkeit: „die intensiv getheilte, die extensiv getheilte und die qualitativ getheilte". Von der Thätigkeit ist die Unthätigkeit, von der getheilten Thätigkeit die ungetheilte zu unterscheiden.

1. Was nun zuerst die Intensität der Thätigkeit betrifft, so ist die ungetheilte gleich der vollen Lichtempfindung, die Unthätigkeit gleich der Empfindung des völligen Dunkels (Finsterniß), während die

[1] Schopenhauer: Ueber das Sehn und die Farben. Cap. 1. § 1. Schluß. Cap. 2. § 8. Anmerkg. Mit dieser Schrift über die Farben ist zu vgl. Parerga II. Cap. VII: Zur Farbenlehre. § 104—108. — [2] Ueber das Sehn und die Farben. Cap. 2. § 13. Vergl. Parerga II. Cap. VII. § 104. S. 194.

getheilte Thätigkeit den aus Licht und Finsterniß gemischten Eindruck (Halbschatten) empfinden läßt. Wenn der volle Lichteindruck von einem Körper ausgeht, dessen Fläche das Licht gleichmäßig nach allen Richtungen zerstreut, so ist die dadurch erregte ungetheilte Thätigkeit der Retina gleich der Empfindung weiß, das völlige Gegentheil davon ist schwarz, der aus beiden gemischte Eindruck grau.[1]

2. Was die Extension der Thätigkeit betrifft, so kann ein Theil der Netzhaut in voller Action sein, während sich der andere im Zustande der Unthätigkeit befindet; jener hat die Empfindung Licht oder (unter dem entsprechenden Eindrucke des Körpers) weiß, dieser dagegen empfindet Dunkel oder schwarz. Wenn das Auge eine Scheibe mit schwarzem Kreuz auf weißem Grunde zwanzig bis dreißig Secunden lang fixirt hat und dann eine graue Fläche anblickt, so kehrt sich das Bild um, und es erscheint ein weißes Kreuz auf schwarzem Grunde. Der in voller Thätigkeit gewesene Theil der Netzhaut ist erschöpft, ruht und empfindet Dunkel (schwarz), während der andere unthätig gewesene nunmehr zu voller Thätigkeit erregt wird und weiß empfindet: daher die Umkehrung des Anblicks, welche Goethe beschrieben, auch Franklins Bericht darüber mitgetheilt hat. Schopenhauer erklärt die Erscheinung nicht als eigentliches Spektrum und spontane Wirkung der Netzhaut, sondern aus dem Eindruck der grauen Fläche, die den erschöpften und ruhebedürftigen Theil der Netzhaut nicht zu erregen vermag, sondern in Unthätigkeit versetzt, den unthätigen dagegen zu voller Action anregt: daher empfindet jener schwarz, dieser dagegen weiß. (Goethe nahm zum Gegenstande dieses Versuchs das Fensterkreuz.)[2]

3. Licht, Finsterniß und Schatten, oder weiß, schwarz und grau sind keine Farben. Diese bestehen in solchen Lichtempfindungen, die dunkler als weiß und heller als schwarz, also insgesammt helldunkel sind. In den helldunkeln Empfindungen äußert sich die eigenthümliche Wirkungsart der Netzhaut: ihre qualitative Thätigkeit. Da die volle Helle den Ausdruck ihrer ungetheilten Thätigkeit, die Finsterniß dagegen der ihrer Unthätigkeit ist, so sind die helldunkeln Empfindungen die ihrer qualitativ getheilten. Deshalb definirt Schopenhauer die Farbe als „die qualitativ getheilte Thätigkeit der Retina".[3]

[1] Vom Sehn. Cap. 2. § 2 u. 3. — [2] Ebendas. § 4. Goethes Farbenlehre: Physiol. Farben. 20. 31. 52. Zur Geschichte der Farbenlehre. V. Abth. XVIII. Jahrh. I. Epoche. Benj. Franklin. — [3] Schopenhauer. Vom Sehn. Cap. 2. § 5.

Die Gradation des Hellen und des Dunkeln geht ins Endlose, daher es der helldunkeln Empfindungen oder der Farben zahllose giebt: darunter sind einige von jeher als Haupt- oder Grundfarben hervorgehoben und in Begriffen und Worten fixirt worden, nämlich diese sechs: gelb, orange, roth, grün, blau, violett. Obwohl jede Farbe helldunkel ist, so sind doch die einen heller, die anderen dunkler; daher lassen sich die genannten sechs Grundfarben in zwei Classen unterscheiden: die hellen oder positiven und die dunkeln oder negativen. Jene sind gelb, orange, roth; diese grün, blau, violett.

Jede Farbe ist dunkel, jede ist hell: ihre Helligkeit kommt von der Thätigkeit der Retina, ihre Dunkelheit oder schattige Natur (σκιερόν), wie Goethe diese Eigenschaft genannt hat, von deren Unthätigkeit. Diese letztere ist eine nothwendige Bedingung jeder Farbe, weil jede in der qualitativ getheilten Thätigkeit der Retina besteht. Während der eine Theil derselben thätig ist, ist der andere unthätig; jede Farbe ist der Ausdruck einer qualitativen Zweitheilung der Retina. Daher sagt Schopenhauer: „die Farbe erscheint immer als Dualität, da sie die qualitative Bipartition der Thätigkeit der Retina ist".[1]

2. Farbenpaare und Farbenpolarität.

Die volle, ungetheilte Thätigkeit der Retina ist gleich Eins, ihr Gegentheil gleich Null; die Empfindung der ersten ist Licht (weiß), die der anderen Finsterniß (schwarz): mithin ist die qualitativ getheilte Thätigkeit, deren Empfindung in den Farben (helldunkel) besteht, gleich gewissen Brüchen zwischen 1 und 0, die um so kleiner sein müssen, je geringer die Thätigkeit oder dunkler die Farbe, und um so größer, je ausgedehnter die Thätigkeit und heller die Farbe ist. Aus Gründen, die sogleich erklärt werden sollen, hat Schopenhauer die sechs Grundfarben folgenden rationalen Brüchen gleichgesetzt: gelb = $^3/_4$, orange = $^2/_3$, roth = $^1/_2$, grün = $^1/_2$, blau = $^1/_3$, violett = $^1/_4$. Er hat die Farbenzahlen mit den Schwingungszahlen verglichen. „Wie die sieben Töne der Skala sich von den unzähligen anderen der Möglichkeit nach zwischen ihnen liegenden durch die Rationalität ihrer Vibrationszahlen auszeichnen; so auch die sechs mit eigenen Namen belegten Farben von den unzähligen, zwischen ihnen liegenden nur durch

[1] Ebendas. § 7. Parerga II. Cap. VII. S. 194. Vgl. Goethes Farbenlehre: Physiol. Farben. 69.

die Rationalität und Simplicität des in ihnen sich darstellenden Bruches der Retina." [1]

Aus diesen Zahlen (die der Ophthalmologe Anton Rosas in Wien, ohne den Autor zu nennen, entlehnt hat) erhellt sogleich, daß von den sechs Grundfarben je zwei sich zu voller Thätigkeit der Retina ergänzen, daß jede der hellen (positiven) Farben eine der dunkeln (negativen) zu ihrem „Complementum" hat, und umgekehrt. Es giebt demnach drei Farbenpaare: gelb und violett, orange und blau, roth und grün.

In jedem dieser Farbenpaare erscheint die Wirkungsart oder Function der Retina in zwei Hälften getheilt, die sich verhalten, wie $^3/_4$ zu $^1/_4$ (gelb und violett), $^2/_3$ zu $^1/_3$ (orange und blau), $^1/_2$ zu $^1/_2$ (roth und grün). Diese Hälften sind in genere identisch, in specie einander entgegengesetzt und zwar so, daß sie sich wechselseitig ergänzen und indifferenziren. Deshalb vergleicht Schopenhauer das Verhältniß der Ergänzungsfarben mit dem Gegensatze der magnetischen Pole und der elektrischen Thätigkeiten und wendet nun dieser Analogie gemäß die Bezeichnung „Polarität" auf das genannte Verhältniß an. Unter der „Farbenpolarität" ist demnach jene qualitativ getheilte Thätigkeit der Retina zu verstehen, die in zwei Hälften zerfällt, welche einander suchen und ihre Wiedervereinigung erstreben. Er gedenkt des Mythus, in welchem Aristophanes im platonischen Gastmahl die Entstehung, Entgegensetzung und Vereinigung der Geschlechter als der beiden Hälften der menschlichen Natur, die ursprünglich beisammen waren und ein Ganzes ausmachten, geschildert hat. [2]

Jede Farbe ist eine intensive Größe und als solche einer unendlichen Gradation sowohl nach der positiven als nach der negativen Seite fähig, d. h. sie kann in zahllosen Graden sowohl verblassen als sich verdunkeln. Die äußerste Grenze der Verblassung ist weiß, die der Verdunkelung schwarz. In der Mitte zwischen beiden Extremen liegt der Höhepunkt voller und satter Energie, in welchem Zustande der Intensität sich die Ergänzungsfarben befinden.

Um diese beiden Arten der getheilten Thätigkeit der Retina, die intensive und qualitative, in einem anschaulichen Bilde darzustellen, hat Schopenhauer die Rungesche Farbenkugel gebraucht, deren Pole weiß und schwarz sind, und deren Aequator die sechs Grundfarben bilden, jede

[1] Ueber das Sehn und die Farben. Cap. 2. § 5. Parerga Bd. II. Cap. VII. § 104. S. 194 ff. — [2] Ueber das Sehn und die Farben. Cap. 2. § 6.

in ihrer vollen Energie; jede dieser Farben hat ihren Meridian, in welchem die Grade der Verblassung sich bis zum Pole weiß, die der Verdunkelung bis zum Pole schwarz erstrecken. Die Farbenskala im Aequator beschreibt einen Kreislauf, der von roth durch orange, gelb, grün, blau, violett wiederum zu roth in stetigen Uebergängen fortschreitet.

3. Die Farbenspektra.

Die oben angeführten Zahlenbrüche sind mathematisch weder bewiesen noch beweisbar; ihre Annahme stützt sich auf die experimentelle Nachweisung der Farbenpaare oder Complementärfarben. Wir haben bei der quantitativ (extensiv) getheilten Thätigkeit der Retina von jener Umkehrung des schwarzen Kreuzes auf weißer Scheibe gesprochen. Lassen wir nun das Auge statt der weißen Scheibe eine gelbe erblicken, einige Momente hindurch fixiren und dann die graue Fläche ansehen, so erscheint ihm hier statt der schwarzen Scheibe eine violette; ist die erste Scheibe orange, so erscheint die nachfolgende blau; ist jene roth, so erscheint diese grün. Der violetten folgt die gelbe, der blauen die orangefarbene, der grünen die rothe, und so wird der Kreis der Grundfarben durchwandert.

Die zweiten, nachfolgenden Farbenphänomene, gleichsam die gegenstandslosen Nachbilder der ersten, hat Goethe „physiologische Farbenspektra" genannt und die hierher gehörigen Thatsachen genau beschrieben. Die dunkeln Farben (violett, blau, grün) sind die Spektra der hellen (gelb, orange, roth). Da nun die volle Thätigkeit der Retina gleich weiß, die volle Unthätigkeit gleich schwarz ist, so erscheint die qualitativ getheilte Thätigkeit in den Farben als den helldunkeln Empfindungen.

Gelb, die hellste der hellen Farben (darum auch von allen die heiterste), ist um etwas dunkler als weiß; violett, die dunkelste der dunkeln Farben, um etwas heller als schwarz, und zwar ist violett um eben so viel heller als schwarz, wie gelb dunkler ist als weiß. So viel gelb sich von weiß entfernt, um eben so viel entfernt sich violett von schwarz oder nähert sich dem weiß. Setzen wir, daß zur vollen Thätigkeit der Retina der vierte Theil dem gelben fehlt und dem violetten zukommt, so verhält sich gelb zu violett, wie $^3/_4$ zu $^1/_4$: beide ergänzen sich zur vollen Thätigkeit, jede ist das Complementum der anderen, sie bilden ein Farbenpaar oder die beiden ungleichen Hälften der qualitativ getheilten Thätigkeit der Netzhaut.

Orange, dunkler als gelb, daher noch weiter als dieſes vom weißen entfernt, ermangelt eines noch größeren Theils der vollen Thätigkeit. So viel orange dunkler iſt als weiß, um eben ſo viel iſt blau heller als ſchwarz. Schopenhauer ſetzt dieſes Quantum gleich dem dritten Theil und läßt daher orange zu blau ſich verhalten, wie $^2/_3$ zu $^1/_3$. Beide bilden ein Farbenpaar und zwei ungleiche Hälften der ganzen Thätigkeit.

Roth (Purpur) iſt die dunkelſte der hellen, grün die hellſte der dunkeln Farben. So viel roth dunkler iſt als weiß, um eben ſo viel iſt grün heller als ſchwarz. So viel roth von weiß abſteht, um eben ſo viel iſt grün von ſchwarz entfernt und dem weißen genähert. Hier alſo ſind die beiden Hälften der qualitativ getheilten Thätigkeit der Retina einander vollkommen gleich und verhalten ſich, wie $^1/_2$ zu $^1/_2$. In dieſem Farbenpaar iſt der polare Gegenſatz der Farben am reinſten und ſchärfſten ausgeſprochen: daher die Harmonie, Stärke und Schönheit, wodurch dieſe beiden Farben alle die anderen übertreffen; daher iſt auch die Helligkeit des Rothen für das Auge ſo angreifend und die Dunkelheit des Grünen ſo wohlthuend.[1]

4. Die Herſtellung des Weißen aus Farben.

Die Exiſtenz der Farbenpaare iſt die durch Beobachtung und Verſuch feſtgeſtellte Thatſache, welche dem Ausdruck dieſer Farbenverhältniſſe durch die angeführten rationalen Brüche zur Begründung gedient hat. In jedem Farbenpaare ſtellt ſich die in zwei Hälften getheilte qualitative Thätigkeit der Retina dar, alſo zuſammengenommen die ganze Action. Wenn die Ergänzungsfarben nicht als Spektra erſcheinen und als ſolche einander folgen, ſondern zuſammenwirken und zugleich dieſelben Stellen der Netzhaut treffen, ſo müſſen ſie ſich wechſelſeitig indifferenziren, alſo die volle ungetheilte Thätigkeit der Retina und damit die Empfindung des Weißen herſtellen. Daß es ſich ſo verhält, läßt ſich durch Experimente mit prismatiſchen Farben darthun.[2]

Goethe dagegen, der in der Farbe die Vermählung des Lichts mit der Finſterniß und in ihrer ſchattigen Natur, dem σκιερόν, eine Weſenseigenthümlichkeit ſah, gleichſam einen angeſtammten Charakterzug jeder Farbe, hielt eben deshalb die Herſtellung des Weißen aus Farben für eine Abſurdität. Den Widerſpruch Schopenhauers gerade

[1] Ebendaſ. Cap. 2. § 6. — [2] Ebendaſ. § 10. S. 46 ff.

in diesem Punkte nahm er sehr übel auf und machte seinem Unmuth über die Afterweisheit seines Schülers, wie ihm dessen Gegenansicht erschien, in einigen bitteren Epigrammen Luft: „Dein Gutgedachtes in fremden Adern wird sogleich mit dir selber hadern". „Trüge gern noch länger des Lehrers Bürden, wenn Schüler nur nicht gleich Lehrer würden."[1]

Indessen bedeutet seine Abweichung von Goethe in der angeführten Lehre keineswegs eine Uebereinstimmung mit Newton. Wenn jener die Herstellung des Weißen aus Farben mit Unrecht verneint habe, so habe sie dieser aus falschem Grunde und in falscher Weise behauptet. Weil die Farben aus der Theilung des Lichtstrahls hervorgehen, so müsse ihre Vereinigung oder Zusammenhäufung wieder die Herstellung des reinen Lichts zur Folge haben. Diese Ansicht sei von Grund aus falsch. Aus der Vereinigung nicht aller Farben, sondern der polar entgegengesetzten oder complementären entstehe das Weiße. Hätte Newton mit seiner Lehre von der Herstellung des Weißen Recht, so müßte jede Farbenvereinigung schon eine Rückkehr zum Ursprung, also ein Rückschritt zum Weißen sein, jede Farbenmischung demnach heller als ihre Bestandtheile. In Wahrheit aber verhält es sich umgekehrt. Die einfachen Grundfarben, die sogenannten chemischen, sind gelb, roth, blau; die gemischten orange, grün, violett. Nun sind orange (gelbroth) und grün (gelbblau) beide dunkler als gelb, welches einer ihrer Bestandtheile ist; und violett (blauroth) dunkler als jeder seiner beiden Bestandtheile.[2]

Es sind hauptsächlich folgende Punkte, in denen Schopenhauer seine Farbenlehre der Newtonschen schroff entgegenstellt:

1. Der Ursprung der Farben liegt in der Theilung nicht des Lichtstrahls, sondern der Thätigkeit der Retina; die Farben sind nicht außerhalb des Auges, sondern die Actionen des letzteren, die Functionen und Empfindungszustände unserer Netzhaut, daher nicht physikalischen, sondern physiologischen Ursprungs.

2. Da die qualitative Thätigkeit der Netzhaut sich auf dreifache Art halbirt, d. h. in zwei (ungleiche und gleiche) Hälften theilt, die einander ergänzen, so giebt es sechs Grundfarben und drei Farbenpaare. Da die Ergänzungsfarben nothwendig zu einander gehören und sich

[1] Ebendas. Einl. S. 5. — [2] Parerga Bd. II. Cap. VII. § 107. S. 201 ff.

wechselseitig hervorrufen — die Beschaffenheit der einen bedingt die der anderen und ist gleichsam deren Prüfstein und Kriterium —, so sollte man überhaupt nicht von einzelnen Farben, sondern nur von Farbenpaaren, am wenigsten aber mit Newton und seiner Schule von sieben Urfarben reden.[1]

Wollte man zwischen diesen beiden Farbenlehren noch eine Uebereinstimmung zu Wege bringen, so müßte man annehmen, daß vermöge der allerwunderlichsten prästabilirten Harmonie dieselben Farben, die in unserer Netzhaut erzeugt werden, auch im Licht als dessen Bestandtheile enthalten sind und bereit liegen.[2]

5. Lichtbilder und Farbenblindheit.

Wären die Farben Eigenschaften der Körper als solche, so müßten sie auch in den Lichtbildern zum Vorschein kommen, aber der Daguerrotyp macht vom Körper alles sichtbar, nur nicht die Farbe.

Wären die Farben fertige Beschaffenheiten, die uns von außen eingedrückt werden, so ließe sich nicht erklären, wie es Augen geben kann, die nicht im Stande sind, solche Eindrücke zu empfangen und aufzunehmen. Da aber die Farben in der Action des Auges bestehen, so kann der abnorme und seltene Fall eintreten, daß einer Netzhaut die Fähigkeit, ihre qualitative Thätigkeit zu halbiren, gebricht. Ein solches Auge ist farbenblind. Die Welt erscheint ihm wie ein getuschtes Bild, wie ein Kupferstich; es empfindet nur die Gradationen des Hellen und Dunkeln und kann z. B. die gelben und rothen Billardkugeln nur als mehr oder weniger helle unterscheiden, roth und grün aber gar nicht, wie denn von einem solchen Farbenblinden berichtet wird, daß er seine rothe Uniform mit einer grünen gleichen Schnitts verwechselt habe.[3]

III. Die äußeren Ursachen der Farben.

1. Physische und chemische Farben.

Keine Wirkung ohne Ursache. Die Farben sind Wirkungen, die in unserer Netzhaut erzeugt werden und stattfinden; die Ursachen aber der organischen Veränderungen, zu denen die Function der Netzhaut gehört, sind die Reize, die in uns hervorgerufen oder erregt werden. Indem nun der Verstand von der Wirkung unmittelbar zur Ursache,

[1] Ueber das Sehn u. s. w. § 13. S. 68 ff. — [2] Ebendas. § 13. — [3] Ebendas. § 12. S. 65 ff.

von der Empfindung sogleich zur Anschauung fortgeht, faßt er auch die Farbenempfindung als Wirkung auf und bezieht dieselbe unmittelbar auf äußere farbenerregende Ursachen. So entsteht die Anschauung der Farben als Wirkungsarten oder Eigenschaften der Körper.[1]

Die Farben der Körper unterscheidet Schopenhauer nach dem Vorgange Goethes in „physische" und „chemische": jene sind die temporären, diese die bleibenden oder inhärenten; die Entstehung der ersten ist uns einleuchtend, da wir die Bedingungen eintreten sehen, woraus sie hervorgehen, die der anderen dagegen ist und bleibt verborgen; weshalb Schopenhauer die physischen Farben auch „die verständlichen", die chemischen dagegen „die unverständlichen" nennt. Er vergleicht jene dem Magnetismus, den der elektrische Strom hervorruft, diese dagegen dem Magnetismus, der im Eisen steckt wie ein verzauberter Prinz.[2]

2. Der physische und physiologische Farbenursprung.

Die äußere Ursache oder der Reiz, der die Netzhaut erregt und zur Halbirung ihrer qualitativen Thätigkeit veranlaßt, kann nur ein *vermindertes* Licht sein. Zahllos, wie die Arten des verminderten Lichts, sind die Arten (Hälften) jener Thätigkeit. Aber durch die bloße Verminderung des Lichts oder die Mischung von Licht und Dunkel entsteht nur grau, nicht Farbe im physischen Sinn. Diese kommt erst dadurch zu Stande, daß zwischen Licht und Finsterniß eine Scheidewand, ein körperliches Medium tritt, vermöge dessen von der einen Seite das Licht gehemmt oder getrübt, von der andern die Finsterniß erhellt oder erleuchtet wird. So entstehen zwei Arten von Helldunkel, die einander ergänzen, da in der einen das Licht in demselben Maße getrübt, als in der andern das Dunkel erhellt wird. So viel Licht in jener, so viel Finsterniß in dieser. Von jener äußeren Ursache sagt Schopenhauer in dem uns schon bekannten Capitel der Parerga: „sie muß das Eigenthümliche haben, daß sie jeder Farbe gerade so viel Licht zutheilt, als dem physiologischen Gegensatz und Complement derselben Finsterniß (σκιερόν). Dies aber kann auf einem sicheren und allen Fällen genügenden Wege nur dadurch geschehen, daß die Ursache der *Helle* in einer gegebenen Farbe gerade die Ursache des Schattigen oder *Dunkeln* im Complement derselben sei".[3]

[1] Ebendas. Cap. 1 (Schluß). S. 19—20. — [2] Ebendas. § 13. S. 67 ff. — [3] Parerga II. Cap. VII. § 104. S. 192 ff. Ueber das Sehn u. s. w. § 13. S. 72. Vgl. die lateinische Bearbeitung der Farbenlehre. § 11.

In dieſer Trübung des Hellen und Erleuchtung des Dunkeln durch ein dazwiſchenliegendes Medium beſteht Goethes Urphänomen. Wir ſind zu dem Punkte zurückgekehrt, von dem Schopenhauer in ſeiner Farbenlehre ausging, indem er ſich die Begründung des Goetheſchen Urphänomens zum Ziel ſetzte. Der phyſiſche Farbenurſprung und Farbengegenſatz, bei dem Goethe ſtehen blieb, ſoll aus dem phyſiologiſchen erklärt werden, den Schopenhauer in der Function der Netzhaut und deren Fähigkeit, ihre qualitative Thätigkeit zu halbiren, nachweiſt. Er ſtützt dieſe ſeine Lehre als auf ihren unumſtößlichen und zwingenden Beweisgrund auf die Thatſache der Complementärfarben (phyſiologiſche Farbenſpektra), die Buffon entdeckt und Pater Scherffer, der ſie nach Newtonſchen Principien erklären wollte, eben darum falſch erklärt hat (1765). Die erſte wahre, der Goetheſchen Farbenlehre gemäße Erklärung nimmt Schopenhauer als ſein Verdienſt in Anſpruch.[1]

Goethe hatte auf die Naturerſcheinung der Farben in der einfachſten Form hingewieſen und geſagt: „So iſt es, die Sache erklärt ſich ſelbſt, alle weitere Begründungen ſind überflüſſig". Schopenhauer fragt, warum es ſo iſt? Er geht von der objectiven Thatſache zurück in das ſenſible Subject, in die Einrichtung und Action des Auges. „Der Philoſoph, der tritt herein und beweiſt euch, es müßt' ſo ſein." Dieſer Philoſoph, den Goethe verſpottet, war und wollte in Anſehung der Goetheſchen Farbenlehre Schopenhauer ſein.[2]

---

[1] Vom Sehn. Cap. 2. § 10. S. 48. Vgl. Parerga II. Cap. VII. § 105. S. 196 bis 198. — [2] Ebendaſ. § 104. S. 193. — „Gerade die erſtaunliche Objectivität ſeines Geiſtes", ſagt Schopenhauer von Goethe, „welche ſeinen Dichtungen überall den Stempel des Genies aufdrückt, ſtand ihm im Wege, wo es galt, auf das Subject, hier das ſehende Auge ſelbſt zurückzugehn, um daſelbſt die letzten Fäden, an denen die ganze Erſcheinung der Farbenwelt hängt, zu erfaſſen; während ich hingegen, aus Kants Schule kommend, dieſen Anforderungen zu genügen aufs Beſte vorbereitet war, die wahre, fundamentale und unumſtößliche Theorie der Farben herauszufinden.

Viertes Capitel.

Die Welt als Vorstellung unter der Herrschaft des Satzes vom Grunde. Die idealistische Grundansicht.

I. Die Geltung des Satzes vom Grunde.

1. Dogmatismus und Skepticismus.

Die Lehre von der vierfachen Wurzel des Satzes vom Grunde wird uns in dem ersten Buche des Hauptwerks wieder vor Augen geführt und bildet einen großen Theil seines Inhalts. Nachdem wir dieselbe Lehre ausführlich dargelegt haben, eröffnen wir das System Schopenhauers mit der schon festgestellten Erklärung: daß alle Objecte Vorstellungen, also vorgestellt und von unseren Vorstellungsarten abhängig sind; daß es widersinnig ist, von Objecten zu reden, als ob sie an sich gegeben wären, unabhängig von dem sie vorstellenden Subject. Die Grundformen alles Vorstellens sind Zeit, Raum, Causalität, deren gemeinschaftlicher Ausdruck der Satz vom zureichenden Grunde ist. Dieser aber spaltet sich in die uns bekannten vier Arten, welche sind der Grund des Seins, der des Geschehens (materiellen Wirkens), der des Handelns und der des Erkennens. Demnach gelten folgende Bestimmungen für gleichwerthig: Object sein = vorgestellt sein = begründet sein = unter der Herrschaft des Satzes vom Grunde stehen. Unter dieser Herschaft steht die objective Welt und nur diese.[1]

Da das erkennende oder vorstellende Subject den Träger der objectiven Welt ausmacht, so ist diese bedingt, relativ, durchgängig zeitlich, ohne Bestand in sich selbst. Da der Satz vom Grunde seine Herrschaft nicht weiter oder tiefer erstreckt als das Gebiet der objectiven Welt reicht, so kann derselbe auch keine unbedingte Geltung in Anspruch nehmen. Er ist keine ewige Wahrheit. Es ist grundfalsch, ihn als »veritas aeterna« zu nehmen und als solche nicht blos auf Objecte, sondern auch auf das Verhältniß von Subject und Object auszudehnen und anzuwenden. Eben darin bestand der Haupt- und Grundfehler des Dogmatismus, daß derselbe den Satz vom Grunde für eine ewige

[1] Welt als Wille und Vorstellung. Buch 1 (16 §§). § 1—4.

Wahrheit ansah und ihm unbedingte Gültigkeit zuschrieb. Einer solchen Auffassung trat der Skepticismus mit Recht entgegen, indem er die unbedingte Geltung der Causalität bestritt und verneinte; aber er schüttete sozusagen das Kind mit dem Bade aus, indem er dem Satz vom Grunde auch die objective Geltung absprach.[1]

2. Realismus und Idealismus. Identitätsphilosophie.

Hier ist der Punkt, worin Schopenhauer in Uebereinstimmung mit Kant allem Dogmatismus und Skepticismus widerstreitet und diejenigen Folgerungen zieht, welche sich aus der richtigen Bejahung und Einschränkung der Geltung des Satzes vom Grunde ergeben. Da derselbe auf das Verhältniß von Subject und Object nicht anzuwenden ist, so ist es ebenso falsch und in Wahrheit unmöglich, das Subject aus dem Object als das Object aus dem Subject herleiten und begründen zu wollen. Die Ausführung des ersten dieser beiden Grundirrthümer ist der dogmatische Realismus in einer Menge von Beispielen und Arten, die des zweiten ist der dogmatische Idealismus, als dessen eigentlicher und einziger Repräsentant Fichte gelten soll. Dieser habe das Subject als den Grund der objectiven Welt, das Ich als den Grund des Nicht-Ich darthun wollen, er habe den Satz des Grundes überspannt, als ewige Wahrheit genommen und auf ein Verhältniß ausgedehnt, das völlig außerhalb des Gebietes seiner Gültigkeit liegt. In ihrem Ausgangspunkte verkehrt, sei diese Lehre in ihrer Ausbildung zur „Scheinphilosophie, Spiegelfechterei und Windbeutelei" entartet; ihr Problem sei nicht aus der Anschauung der Welt und der Dinge hervorgegangen, sondern aus dem Studium und Mißverständniß eines Buches, nämlich der kantischen Vernunftkritik; Fichte habe geglaubt, daß er den großen Kant übertreffe, wenn er ihn überbiete.[2]

Der dogmatische Realismus, indem er von dem Objecte als dem Urgrunde aller Dinge ausgeht, sucht dieses sein Princip in jeder der vier Gestaltungen des Satzes vom Grunde zu fassen und darzustellen: 1. als Materie, und zwar als Element, wie in der altionischen Philosophie (Thales), oder als Atom, wie bei Demokrit, Epikur, Bruno; 2. als Grund des Seins in der Zeit d. h. als Zahl, wie die pythagoreische und die chinesische Philosophie im Y-king gewollt, 3. als den Begriff des beharrlichen Seins oder der Substanz, wie die Eleaten und

[1] Ebendas. § 5. S. 15 ff. Vgl. § 7. S. 39. — [2] Ebendas. § 7. S. 37—40.

Spinoza behaupten, 4. als Weltmotiv oder Weltzweck, den der göttliche Wille selbst setzt und in seiner Schöpfung aus nichts ausführt, wie die Scholastiker lehren.[1]

Nun werden die Grundfehler dieser beiden Richtungen nicht etwa dadurch vermieden, daß man sie vereinigt und die Einheit oder Identität von Subject und Object, „das Absolute", wie es heißt, zum Princip der Philosophie und zum Urgrunde aller Dinge macht, wie die sogenannte Identitätsphilosophie in Schelling versucht hat. Dieselbe zerfällt in den „transscendentalen Idealismus" und „die Naturphilosophie": jene will nach Fichteschem Vorbilde darthun, wie aus dem Subject das Object, diese dagegen, wie aus dem Object das Subject hervorgeht; und so vereinigt das Identitätssystem den Grundfehler des Idealismus mit dem des Realismus.[2]

3. Der Materialismus.

Wie verschieden die Richtungen und Arten des dogmatischen Realismus sind und sein mögen, so besteht seine einfachste und folgerichtigste Ausführung in einem System, welches seinen Ausgangspunkt in der Vorstellung der Außenwelt, der äußeren Objecte, d. h. der Körper oder der Materie nimmt und den Stufengang derselben bis zum erkennenden Subjecte verfolgt: sein Thema ist der Entwicklungsgang der Natur von der Materie in der Gestalt des Grundstoffs oder der Grundstoffe durch die Bildungsformen der unorganischen und organischen Welt bis hinauf zum menschlichen Organismus und der aus ihm erzeugten Vorstellung der Welt. Demnach erscheint das vorstellende Subject als das Resultat und die Modification der Materie. In dieser Weltansicht besteht der Materialismus, der unter der dogmatischen Voraussetzung der unbedingten Gültigkeit des Satzes vom Grunde den Realismus ebenso consequent durchführt, wie Fichte den Idealismus.[3]

Daß aber der materialistischen Weltansicht zufolge die Materie als Ding an sich gilt, während sie doch nichts anderes ist als Object oder Vorstellung und als solche das erkennende Subject mit seinen Vorstellungsarten nicht zum Resultat, sondern zur Voraussetzung hat: darin besteht, wie Schopenhauer treffend sagt, „die enorme petitio principii und Grundabsurdität alles Materialismus". „Wären wir

[1] Ebendas. § 7. S. 31 ff. — [2] Ebendas. § 7. S. 30 ff. — [3] Ebendas. § 7. S. 32 ff.

nun dem Materialismus mit anschaulichen Vorstellungen bis dahin gefolgt; so würden wir, auf seinem Gipfel mit ihm angelangt, eine plötzliche Anwandlung des unauslöschlichen Lachens der Olympier spüren, indem wir, wie aus einem Traum erwachend, mit einem male inne würden, daß sein letztes, so mühsam herbeigeführtes Resultat, das Erkennen, schon beim allerersten Ausgangspunkt, der bloßen Materie, als unumgängliche Bedingung vorausgesetzt war, und wir mit ihm zwar die Materie zu denken uns eingebildet, in der That aber nichts anderes als das die Materie vorstellende Subject, das sie sehende Auge, die sie fühlende Hand, den sie erkennenden Verstand gedacht hätten. So enthüllt sich unerwartet die enorme petitio principii, denn plötzlich zeigte sich das letzte Glied als den Anhaltspunkt, an welchem schon das erste hing, die Kette als Kreis, und der Materialist gliche dem Freiherrn von Münchhausen, der, zu Pferde im Wasser schwimmend, mit den Beinen das Pferd, sich selbst aber an seinem nach vorn übergeschlagenen Zopf in die Höhe zieht. Demnach besteht die Grundabsurdität des Materialismus darin, daß er vom Objectiven ausgeht, ein Objectives zum letzten Erklärungsgrunde nimmt, sei nun dieses die Materie in abstracto, wie sie nur gedacht wird, oder die schon in die Form eingegangene, empirisch gegebene, also der Stoff, etwa die chemischen Grundstoffe nebst ihren nächsten Verbindungen." „Der Materialismus ist also der Versuch, das uns unmittelbar Gegebene aus dem mittelbar Gegebenen zu erklären." „Kein Object ohne Subject. Dieser Satz macht auf immer allen Materialismus unmöglich." Die Materie, als Ding an sich, als Princip oder Grundsatz ist, wie die Logiker sagen, eine contradictio in adjecto, ein eisernes Holz oder ein hölzernes Eisen.[1]

Die Naturwissenschaft theilt die Grundvoraussetzung des Materialismus. Auch sie hält die Materie für ein Ding an sich, auch sie schreibt der Körperwelt einen von aller Vorstellung und Erkenntniß unabhängigen Bestand zu: daher muß ein völlig durchgeführter Materialismus auch „das Ziel und Ideal aller Naturwissenschaft" sein. Hier erhebt sich ein gewichtiges Problem, welches Schopenhauer als eine „Antinomie in unserem Erkenntnißvermögen" faßt und ausspricht. Die Thesis erklärt: unser Erkennen ist ein organisches

[1] Ebendas. § 7. S. 32—35.

Product und hat als solches den menschlichen Organismus zu seiner Voraussetzung, dieser aber setzt zu seiner Entstehung den Entwicklungsgang der organischen und unorganischen Welt, unermeßliche Zeiträume der Geschichte des Weltalls und der Erde voraus. Die Antithesis sagt: das gesammte Weltall, durchaus objectiv und vorgestellt, wie es ist, hat das vorstellende und erkennende Subject zu seinem Träger. Scheint nicht, daß es mit der Welt und dem erkennenden Subject sich verhält, wie nach der Vorstellung indischer Mythologie mit der Erde und dem großen Elephanten? Die Erde ruht auf dem großen Elephanten und der große Elephant auf der Erde! Wir wollen diese Antinomie unseres Erkenntnißvermögens im Auge behalten und später darauf zurückkommen.

II. Schopenhauers Standpunkt.

1. Parallele mit Reinhold.

Die Gründe sind dargethan, aus denen Schopenhauer weder mit dem Dogmatismus noch mit dem Skepticismus, weder mit dem Realismus noch mit dem Idealismus noch auch mit der Identitätsphilosophie gemeinsame Sache macht, sondern allen diesen Standpunkten widerstreitet. Er hat sowohl die unbedingte Gültigkeit des Satzes vom Grunde als auch dessen Ungültigkeit widerlegt: an der ersten Widerlegung läßt er den Dogmatismus, an der zweiten den Skepticismus scheitern. Mit dem Dogmatismus fallen auch die beiden Richtungen des in ihm enthaltenen Widerstreits zwischen Realismus und Idealismus, mit diesem fällt auch ihre Vereinigung in der Identitätsphilosophie. Daher nimmt Schopenhauer weder im Object noch im Subject noch in der Einheit beider den Ausgangspunkt seiner Lehre, sondern in „*der Vorstellung als erster Thatsache des Bewußtseins*“. Er analysirt die Vorstellung und findet, daß die verschiedenen Arten des Vorstellens zugleich die verschiedenen Arten des Begründens sind, die Vorstellung selbst die vierfache Wurzel des Satzes vom Grunde, diese daher so weit reicht, als das Vorstellen, und so weit gilt, als sich die vorgestellten Dinge oder die Objecte erstrecken.

Da nun alles Vorstellen und Begründen von dem vorstellenden Subjecte ausgeht, so kann dieses nicht selbst unter den Satz vom Grunde fallen, es kann nicht begründet, also auch nicht vorgestellt und erkannt werden, sondern muß von allem, was vorgestellt wird und erscheint, von der gesammten objectiven Welt *gänzlich verschieden* sein. Dies

ist die erste negative Antwort auf die Frage: worin besteht das innere Wesen der Welt oder das Ding an sich?[1]

Ein Menschenalter vor dem Hauptwerke Schopenhauers hatte K. L. Reinhold seine „Neue Theorie des Vorstellungsvermögens", später Elementarphilosophie genannt, erscheinen lassen (1789) und damit den ersten Schritt zu einer Fortbildung der kantischen Lehre gethan. Auch er hatte die Vorstellung als die unmittelbare Thatsache des Bewußtseins bezeichnet, auch er hatte diese Thatsache analysirt und in dem Vorstellungsvermögen die Wurzel der von der kantischen Vernunftkritik unterschiedenen Erkenntnißvermögen nachzuweisen gesucht. Was also den Ausgangspunkt und die Anfänge der Lehre Schopenhauers betrifft, so ist zwischen ihm und Reinhold eine gewisse Parallele augenscheinlich; und da G. E. Schulze, der Lehrer unseres Philosophen, seinen „Aenesidemus" auch gegen Reinholds Elementarphilosophie gerichtet hatte, so dürfen wir annehmen, daß Schopenhauer mit der letzteren wohl bekannt war.[2]

2. Der Idealismus. Berkeley und Kant.

Descartes und Locke hatten alle Arten unserer Perception, die Vorstellung der Farbe so gut wie den Begriff Gottes, mit dem Worte Ideen bezeichnet. Als nun, in Lockes Richtung fortschreitend, Berkeley zu der Einsicht gelangt war, daß alle unsere Objecte aus lauter sinnlichen Eindrücken und Wahrnehmungen, d. h. aus Ideen bestehen, daß jedes Ding ein Inbegriff oder Complex solcher Ideen sei und nichts weiter, daß demnach in der Welt nur wahrnehmende und wahrgenommene Wesen, d. h. Geister und Ideen existiren, so nannte er diesen seinen Standpunkt „Idealismus". Der Ausdruck bezeichnet die Lehre von der Idealität aller Objecte oder Erscheinungen. Unter der Idealität der Dinge sind nicht etwa Ideale zu verstehen, weder ästhetische noch moralische oder gar utopistische und chimärische, wie die thörichten Gegner des Idealismus noch immer meinen, sondern ideal sein heißt hier soviel als wahrgenommen oder vorgestellt sein, was von allen Erscheinungen, von allen Dingen, sofern sie Erscheinungen sind, gilt und gelten muß: daher die Ausdrücke „phänomenal" oder „ideal sein" dasselbe bedeuten, wie „erscheinen" und „wahrgenommen

[1] Ebendas. § 7. S. 40—41. — [2] Meine Geschichte der neuern Philos. Bd. V. (2. Aufl.) Buch I. Cap. 2 u. 3. S. 135—149.

werden". In diesem Sinn theilt und bestätigt Schopenhauer die Lehre Berkeleys von der Idealität aller Dinge (Objecte).[1]

Indessen ist dieser einfache und empirische Idealismus, den man auch den dogmatischen nennen kann, noch nicht der wahre; denn er bleibt einfach dabei stehen, daß alle Objecte ohne Rest vorgestellt sind, er unterscheidet nicht die Art und Weise, wie sie vorgestellt werden, nicht den Stoff und die Form der Vorstellung, nicht das Vorgestelltsein und die Gesetze des Vorstellens, nicht die Eindrücke und die Ordnung der Eindrücke, nicht Empfindung und Anschauung. Farben und Töne sind Vorstellungen oder Ideen, Raum und Zeit sind auch Vorstellungen oder Ideen, der Unterschied zwischen diesen beiden Arten der Vorstellungen bleibt dem Berkeleyschen Idealismus verborgen: daher vermag derselbe nicht zu erklären, wie aus den sinnlichen Eindrücken die Sinnenwelt entsteht, die Ordnung und der Zusammenhang der Dinge, mit einem Worte die anschauliche und erkennbare Welt. Diese epochemachende Einsicht hat erst Kant gewonnen und dadurch jenen wahren und tiefsinnigen Idealismus begründet, den er selbst im Unterschiede von dem dogmatischen und empirischen (Berkeleyschen) den kritischen oder transscendentalen genannt hat. „Er hat zu beweisen versucht, daß jene objective Ordnung in Zeit, Raum, Causalität, Materie u. s. f., auf welcher alle Vorgänge der realen Welt zuletzt beruhen, sich als eine für sich bestehende, d. h. als Ordnung der Dinge an sich selbst oder als etwas absolut Objectives und schlechthin Vorhandenes, genau betrachtet, nicht einmal denken läßt, indem sie, wenn man versucht, sie zu Ende zu denken, auf Widersprüche leitete. Dies darzuthun war die Absicht der Antinomien."[2]

In der Lehre von der durchgängigen Idealität der Sinnenwelt und ihrer Entstehung aus der Sensibilität und dem Erkenntnißvermögen des Subjects ist Schopenhauer völlig einverstanden mit Kant; seine „idealistische Grundansicht" wurzelt in der Vernunftkritik, welches im Besonderen auch die Einwürfe sein mögen, die er gegen die letztere gerichtet hat.

Wo bleibt dieser idealistischen Grundansicht zufolge die Realität der Außenwelt, der Körper, der Materie? In diesem Punkte standen die Lehren Lockes und Berkeleyes einander entgegen: jener hat die Realität der Materie (die Materie als Ding an sich) behauptet, dieser

[1] Die Welt als Wille und Vorstellung. Buch I. § 1—7 und Bd. II (Erzählungen). Cap. 1: Zur idealistischen Grundansicht. S. 3—9. — [2] Ebendas. Cap. 1. S. 9—10.

hat sie verneint. Unter dem Gesichtspunkt der Transscendentalphilosophie erscheint die Materie als der nothwendige Gegenstand unserer Anschauung und Erfahrung, daher hat sie „empirische Realität", wodurch jedoch der Charakter ihrer Idealität (ihres Vorgestelltseins) nicht den mindesten Eintrag erleidet: sie ist eine nothwendige Vorstellung, darum nicht weniger Vorstellung; sie ist ein nothwendiges Erfahrungsobject, darum nicht weniger Object oder blos vorgestelltes Wesen.[1]

Da die äußere oder objective Welt in der Körperwelt und die Substanz der letzteren in der Materie besteht, so läßt sich für „Object" auch schlechthin „Materie" sagen und das Verhältniß von „Subject und Object" gleichsetzen dem von „Subject und Materie" oder von „Intellect und Materie". Beide sind unzertrennlich, beide sind Correlata. Verkennen, daß sie es sind, darin besteht nach Schopenhauer der Grundfehler aller bisherigen Systeme. Das Verhältniß wird verkannt, wenn man das Object oder die Materie als Ding an sich betrachtet und das Subject daraus ableitet: so entsteht der Materialismus. Das Verhältniß wird verkannt, wenn man das Subject vom Object oder der Materie losreißt und als Ding an sich betrachtet, um daraus das Object herzuleiten: so entsteht der Spiritualismus. Das Verhältnis wird verkannt, wenn man beide als Dinge an sich betrachtet und einander entgegensetzt, da sie doch nothwendig zusammengehören und unzertrennlich sind: so entsteht der Dualismus. Das Verhältniß wird verkannt, wenn man diesen Dualismus dergestalt verneint, daß Intellect und Materie (Subject und Object) identificirt werden und für die entgegengesetzten Attribute einer und derselben Sache gelten sollen, da sie doch nicht eines sind, sondern Correlata: so entsteht der Spinozismus.[2]

Um das Verhältniß deutlich auseinanderzusetzen, läßt Schopenhauer „das Subject" und „die Materie" einen Dialog führen, worin zuerst zwar jedes von beiden seine alleinige Geltung behauptet, zum Schluß aber die wechselseitige Verständigung eintritt: „So sind wir denn unzertrennlich verknüpft als nothwendige Theile eines Ganzen, das uns beide umfaßt und durch uns besteht. Nur ein Mißverständniß kann uns beide einander feindlich gegenüberstellen und dahin verleiten, daß eines des andern Dasein bekämpft, mit welchem sein eigenes steht

[1] Vgl. Meine Kritik der kantischen Philos. (2. Aufl.) Cap. IV. S. 83. [Philos. Schriften II. S. 237.] — [2] Die Welt als Wille u. s. w. Bd. II. Cap. 1. S. 14—20.

und fällt. Dieses beide umfassende Ganze ist die Welt als Vorstellung oder die Erscheinung.“ [1]

3. Die Welt als Traum.

Wenn aber die Sinnenwelt nur in dem vorstellenden Subject existirt, von diesem getragen wird und eine davon unabhängige, für sich bestehende Realität nicht hat, sondern blos zu haben *scheint*, dann ist unser Weltphänomen im Grunde nur unser Gehirnphänomen, wir sind, indem wir die Dinge außer uns vorstellen, von dem Schein einer Wirklichkeit befangen, hinter dem nichts ist und von dem wir getäuscht werden, wie der durstige Wanderer in der Wüste, der in der Ferne Wasser zu sehen glaubt und nur den Sand sieht, auf dem der Sonnenschein spielt. Wir sind als vorstellende Wesen genöthigt eine Scheinwelt vorzustellen, die uns zugesellt ist, wie dem schaffenden Gott in der indischen Mythologie die Maja.[2]

So wird die Welt als Vorstellung von uns nicht eigentlich erlebt, sondern imaginirt und geträumt. Die Dinge, die uns als Wesen außer unserer Vorstellung und unabhängig von derselben erscheinen, gleichen Traumbildern, darunter sind wir selbst, unser eigenes Dasein und Leben. Wir sind Schatten, die von Schatten träumen. „Der Mensch ist der Traum eines Schatten“, sagt Pindar. Und Sophokles im Ajas: „Jetzt sehe ich, daß wir alle, so viele da leben, nichts weiter sind, als wesenlose Bilder und flüchtige Schatten“. Und Shakespeare im Sturm: „Wir sind aus solchem Stoffe, woraus die Träume gemacht sind, unser kurzes Leben ist von einem Schlaf umschlossen“. Eine der tiefsinnigsten Dichtungen der Welt, „gewissermaßen ein metaphysisches Drama“, ist Calderons Schauspiel: „Das Leben ein Traum“. „In dieser Wunderwelt ist eben nur ein Traum das ganze Leben, und der Mensch, das seh' ich nun, träumt sein ganzes Sein und Thun, kurz auf diesem Erdenballe träumen, was sie leben, alle!“

Unsere Lebenszustände wechseln zwischen Schlafen und Wachen, zwischen Traumbildern und wachen Vorstellungen. Wie unterscheiden sich beide? An welchem Merkmale läßt sich mit völliger Gewißheit erkennen, daß ich jetzt nicht träume, sondern wache? In der ersten seiner Meditationen sagt Descartes: „Wenn ich mir die Sache sorgfältig überlege, so finde ich nicht ein einziges Merkmal, um den wachen Zustand vom Traume sicher zu unterscheiden. So sehr gleichen sich

[1] Ebendas. II. Cap. 1. S. 20—22. — [2] Ebendas. Bd. I. Buch 1. § 5. S. 18 ff.

beide, daß ich ganz und gar stutzig werde und nicht weiß, ob ich nicht in diesem Augenblick träume."[1]

Schopenhauer stimmt mit den angeführten Dichterausſprüchen überein. Es giebt nach ihm keine feste Grenze, die den Zustand des Wachens von dem des Träumens scheidet, es müßte denn der Moment des Erwachens sein, der den Traumzustand auf fühlbare Weise abbricht. So lange wir uns nur vorstellend verhalten, sind wir in einer Schein- und Traumwelt befangen. Das wache Leben ist ein langer Traum, der Schlaf ein kurzer. Daß unsere Vorstellungen im wachen Zustande geordnet und zusammenhängend, im Traume dagegen ungeordnet und zusammenhangslos sein sollen, läßt er nicht gelten. Es fehle auch den Traumbildern nicht an Zusammenhang und Ordnung, die in den Text unseres Lebens gehören und demselben entnommen sind, aber abgerissen und stückweise. Unser Leben gleicht einem Buche, das wir durchlesen, von Anfang bis Ende, Zeile für Zeile und Blatt für Blatt. Das Lesen ermüdet. Wir bedürfen zeitweise der Erholung und Ruhe, es tritt eine Pause ein, worin wir im Buche des Lebens nicht lesen, sondern blättern; jetzt kommen uns Stücke von gelesenen Seiten vor die Augen, jetzt etwas von einem noch unbekannten und ungelesenen Blatte. Wir führen das Gleichniß an dieser Stelle nicht weiter aus, als Schopenhauer selbst gethan. Aber wir sehen, wie schon in der Grundlegung seiner Lehre der Traum als ein sehr wichtiges und interessantes Problem auftritt, das einer tiefer eindringenden Erforschung und Lösung bedarf. Dreißig Jahre später hat er in seinem Aufsatz „über das Geisterſehn und was damit zusammenhängt" diese Lösung in seinem letzten Werke zu geben versucht.

So weit die Welt als Vorstellung reicht und unser Gesichtskreis innerhalb derselben, finden wir uns von dem Scheine einer Wirklichkeit befangen, hinter dem immer wieder Schein ist und sonst nichts. Ob noch etwas ganz Anderes, von allem Schein und aller Erscheinung gänzlich Verschiedenes dahinter sei, ein wahrhaft Seiendes, Wirkliches und Wirkendes: diese metaphysische, auf das Ding an sich gerichtete Frage nöthigt uns, das Gebiet der Erscheinungen überhaupt zu verlassen. Doch können wir dieselbe erst stellen, nachdem wir die Welt als Vorstellung vollständig durchmessen haben.

[1] Meine Geschichte der neuern Philos. (3. Aufl.) Bd. I. Theil I. S. 291 ff.

Fünftes Capitel.

Der doppelte Intellect. Die Vernunfterkenntniß. Anschauungen und Begriffe.

I. Der einfache Intellect.

Es giebt nur eine uns einleuchtende und erkennbare Welt, aber wir haben zwei (schon in der propädeutischen Schrift unterschiedene[1]) Erkenntnißvermögen: den Verstand und die Vernunft; jener erzeugt die sinnliche oder anschauende, dieser die reflectirende oder denkende Erkenntniß; das Werk des Verstandes sind die Objecte d. h. die Anschauungen oder die Vorstellungen der Dinge, das Werk der Vernunft sind die Vorstellungen der Vorstellungen oder die Begriffe.

Zur Erkennbarkeit und Anschaulichkeit der Welt (Sinnenwelt) gehören zwei Bedingungen: erstens die Fähigkeit der Körper auf einander zu wirken, zweitens die Fähigkeit gewisser Körper, die Wirkungen nicht blos zu empfangen, sondern auch zu empfinden: diese sensiblen Körper sind die thierischen Leiber, darunter der unsrige. Die Empfindung besteht in dem unmittelbaren Bewußtsein der äußeren Einwirkungen oder der Veränderungen, welche der Leib erfährt. Blieben dieselben unempfunden, so bliebe die Welt unvorstellbar und unerkennbar: daher sind die sinnlichen Empfindungen die Ausgangspunkte der Welt als Vorstellung; daher ist das erste und unmittelbare Object unserer Anschauung der eigene Leib, alle anderen Körper sind mittelbare Objecte, er allein ist das unmittelbare.[2]

Die sinnlichen Empfindungen sind nur die Ausgangspunkte unserer Anschauung und Wahrnehmung, nicht diese selbst. Der Unterschied beider ist schon ausführlich erörtert und dargelegt worden. Ohne die causale Auffassung unserer Sinneseindrücke würden wir in unseren Leibeszuständen und körperlichen Affectionen befangen bleiben und nie zu der Vorstellung der Sinnesobjecte und Sinnenwelt gelangen. Die causale Vorstellungsart, d. i. die Anwendung von Zeit, Raum und

[1] S. oben Buch II. Cap. 1. S. 154 ff. — [2] Die Welt als Wille u. s. w. Bd. I. § 6.

Causalität auf die Sinneseindrücke ist die Function des thierisch-menschlichen Intellects in seiner unendlichen Abstufung vom niedrigsten Grad bis zum höchsten. Die Fähigkeit, zu der gegebenen (empfundenen) Wirkung die Ursache aufzufinden, ist der Scharfsinn (Sagacität) und dessen Gegentheil die Dummheit.

Diese causale Vorstellungsart ist der einfache Intellect. Derselbe erzeugt die Wahrnehmung, daher kann der Begriff der Ursache nicht erst durch die letztere ausgemacht werden und aus ihr hervorgehen. Die Causalität ist die Form unseres Erkenntnißvermögens, also a priori, wie dieses selbst: daher sind alle Versuche verfehlt und falsch, welche den Begriff der Ursache empirisch begründen wollen. Ebenso steht a priori fest, daß Ursache und Wirkung eine Zeitfolge bilden: es ist absurd, beide für gleichzeitig zu halten; dann müßten die Weltveränderungen zugleich sein und der Weltlauf in einem einzigen Momente vollendet. Alle Causalität ist Zeitfolge, nicht umgekehrt: weder macht die Zeitfolge den Schein der Causalität, wie Hume gemeint, noch macht die Causalität die objective Zeitfolge, wie Kant gewollt hat. Tag und Nacht sind von jeher einander gefolgt, keine Succession ist so alltäglich wie diese, doch ist der Tag nicht die Ursache der Nacht, noch gilt er dafür.[1]

II. Der doppelte Intellect.

1. Die Geltung der Universalien.

Wir haben den ersten und einfachen Intellect, der sich nur wahrnehmend oder sinnlich vorstellend verhält, mit den Thieren gemein, obwohl wir denselben in weit höherem Grade wie Umfange besitzen und ausüben; wir unterscheiden uns von allen Thieren durch das Vermögen der Reflexion, diesen zweiten Intellect, der sich zu den Vorstellungen vorstellend verhält, d. h. denkend. Die anschaulichen Vorstellungen sind die Urbilder, die reflectirten sind deren Reflexe, Wiederschein oder Nachbilder, die, je weiter die Reflexion fortschreitet, um so weniger anschaulich, um so allgemeiner oder abstracter werden. Mit der Reflexion geht die Abstraction Hand in Hand. Die abstracten Vorstellungen, weil sie die gemeinsamen Merkmale vieler Vorstellungen zusammenfassen und in sich vereinigen, heißen Begriffe. Je anschaulicher die Begriffe sind, um so concreter, je allgemeiner, um so abstracter. Die concreten

[1] Ebendas. Bd. II. Cap. 4. S. 44—46.

Begriffe nennt Schopenhauer bildlich das untere Erdgeschoß in dem Gebäude der Reflexion, die abstracten die oberen Stockwerke. Jeder Begriff nimmt eine gewisse universelle Geltung in Anspruch, daher dürfen alle im Unterschiede von den Anschauungen oder Einzelvorstellungen als „Universalien" bezeichnet werden.

Die gesammte Begriffswelt bildet ein Stufenreich, das von der untersten oder speciellsten durch die Arten und Gattungen zu den abstractesten oder allgemeinsten emporsteigt. Je specieller und anschaulicher die Begriffe sind, um so realer ist ihre Geltung; je allgemeiner und abstracter sie sind, um so nominaler, da sie nicht durch sinnliche Objecte, sondern nur durch Zeichen, Worte, Namen dargestellt werden können. Im Hinblick auf diese Stufenordnung oder „Hierarchie der Begriffe" läßt sich der Streit über die Geltung der Universalien, den im Zeitalter der kirchlichen Hierarchie die Realisten und Nominalisten geführt haben, gewissermaßen ausgleichen und entscheiden. Wenn es sich um die speciellsten Begriffe handelt, so haben die Realisten „beinahe Recht"; in Ansehung der allgemeinsten dagegen die Nominalisten: jene dürfen das untere Ende der Pyramide für sich in Anspruch nehmen, diese das obere. Wenn man aber die Streitfrage im Sinne der Scholastik faßt und beurtheilt, so ist Schopenhauer der ausgesprochenste Nominalist, wie es die Väter der neueren Philosophie waren: Bacon und Hobbes so gut, wie Descartes und Spinoza.[1]

2. Das Gedächtniß.

Nur kraft der Reflexion und der Begriffe sind wir im Stande, vieles in Einem zu denken, unsere anschaulichen Vorstellungen zu generalisiren und zu gruppiren, ihre unabsehliche, verworrene Masse einzutheilen und zu ordnen, in Begriffen aufzubewahren und zu behalten. Unsere Begriffswelt ist unsere Sinnenwelt im Compendium, gleichsam im Taschenformat.

Die Anschauungen sind an die gegenwärtigen Eindrücke gebunden, mit denen sie kommen und gehen. In den Begriffen bleiben sie fixirt. Daher ermöglicht erst die Reflexion die Rückerinnerung und das Gedächtniß: sie macht uns frei von den Eindrücken der Gegenwart und eröffnet uns eben dadurch den Ausblick in die Vergangenheit und

[1] Ebendas. Bd. I. Buch I. § 8 u. 9. S. 49. § 10. S. 101. — Vgl. Bd. II. Cap. 5—7. S. 68.

Zukunft; der menſchliche Geiſt bedenkt und überlegt ſowohl das Vergangene als auch das Künftige: er iſt nachbedacht, wie Epimetheus, und vorbedacht, wie Prometheus.

Einen ſolchen Rück- und Vorblick in das eigene Leben hat kein Thier, auch die verſtändigſten ſind mit Ausnahme weniger ſchwacher Spuren reflexionslos, darum vernunft- und gedächtnißlos. Was man bei den Thieren Gedächtniß nennt, iſt ein anſchauendes, ſtets durch die Gegenwart veranlaßtes Erinnerungsvermögen, ihr Leben iſt fortgeſetzte Gegenwart, ihr Bewußtſein „eine bloße Succeſſion von Gegenwarten" und in beſtändigem Zuſammenhange mit ihrer jeweiligen Umgebung. Was *in* ihnen vorgeht, erhellt aus dem, was *um* ſie vorgeht. Sie haben nur Eindrücke und Anſchauungen, aber keine Begriffe, keine Vorſätze, keine verſteckten und zu verſteckenden Abſichten, ſie ſind darum unfähig des Hinterhaltes, der Verſtellung und Heuchelei, ihr Thun iſt ganz offen und naiv, ſie verhalten ſich zum Menſchen, wie das durchſichtige Gefäß zum undurchſichtigen, wie der Becher von Glas zu dem von Metall. Sie leben buchſtäblich in den Tag hinein und haben nur die gegenwärtigen und momentanen Uebel zu leiden, die phyſiſcher Art ſind; dagegen von den Gemüths- und Phantaſieleiden, die unter allen Uebeln bei weitem die größten und ſchmerzlichſten ſind, werden ſie nicht betroffen. Da ihnen die Vorſtellung der Vergangenheit und Zukunft abgeht, ſo können ſie auch nicht von der Erinnerung an vergangene und der Furcht vor künftigen Leiden gequält werden, und ſo bleiben ſie unberührt von der ganzen Laſt trauriger und kummervoller Affecte, die das Bewußtſein der Vergangenheit und Zukunft auf den Menſchen häuft: darunter die Gewiſſensqualen und die Todesfurcht.[1]

3. Sprache, Civiliſation, Wiſſenſchaft.

Die einzige Function des Verſtandes iſt die Bildung der Anſchauungen, die einzige Function der Vernunft iſt die Bildung der Begriffe. Nun wollen auch dieſe fixirt, veranſchaulicht und mitgetheilt werden, was am leichteſten und zweckmäßigſten durch die vernehmbare Bezeichnung, d. h. durch den *ſprachlichen* Ausdruck geſchieht. Die Sprache entſteht aus den Begriffen, als welche der Mittheilung fähig und bedürftig ſind. Die Thiere haben keine Begriffe, darum auch keine Sprache; es fehlt den ſtimmbegabten nicht an den Werkzeugen, wohl aber fehlt

[1] Ebendaſ. Bd. II. Cap. 5. S. 62—66.

allen das Bedürfniß und Thema zur Sprache und damit die Fähigkeit zu sprechen.

Die Reflexion erweitert unser Bewußtsein und läßt in seinem Gesichtskreise die ganze Lebenszeit erscheinen, wodurch die Sorge für die Zukunft geweckt, die Erwägung und Anordnung der Lebenszwecke hervorgerufen und eine solche Ueberlegung und Prüfung der Beweggründe zur Reife gebracht wird, daß daraus die besonnene und planmäßige Handlungsweise resultirt; aus der wechselseitigen, durch Begriffe und Sprache bewirkten Mittheilung gemeinnütziger Lebenszwecke folgt das übereinstimmende, vereinigte, gesellige Handeln, die socialen Einrichtungen, die Civilisation und der Staat.

Aus der Vergleichung der Begriffe gehen die Urtheile hervor, aus deren Begründung und Verknüpfung die Wissenschaft; die schon gewonnenen früheren und gemeinsamen Erkenntnisse werden im Gedächtniß, in Sprache und Schrift aufbewahrt und bilden die Ausgangspunkte neuer, fortzubildender Einsichten. So entwickelt sich das menschliche Wissen. So vollendet sich der dreifache unermeßliche Nutzen, den die Begriffe stiften: sie bewirken die Sprache, die Civilisation (das besonnene Handeln) und die Wissenschaft; sie unterscheiden die menschliche Intelligenz von der thierischen und machen die Menschheit.[1]

4. Der Gedankenlauf. Die Association.

Das Bewußtsein erträgt keine Leere, es will mit Vorstellungen und Gedanken beschäftigt sein. Nichts geschieht ohne Ursache. Keine Vorstellung kann in unserem Bewußtsein gegenwärtig sein, keine neue kann in dasselbe eintreten ohne Anlaß. Dieser kann entweder von außen durch einen sinnlichen Eindruck oder von innen aus dem Gedankenvorrath kommen, den wir besitzen: der gegenwärtige Gedanke weckt einen andern, dieser zieht wiederum einen andern herbei, so gesellen sich die Vorstellungen zu einander und bilden eine unwillkürliche Gedankenverkettung oder „Association".

Die Leichtigkeit, womit ein solcher Gedankenlauf von statten geht, nennt man die Regsamkeit des Geistes, das Band oder die Art der Verknüpfung, wodurch sich Glied an Glied reiht, das Gesetz der Association. Die drei Gesetze, welche Schopenhauer anführt, sind das des Grundes und der Folge, das der Aehnlichkeit oder Analogie, das

[1] Ebendas. I. Buch I. § 9. S. 47. Vgl. II. Cap. 14.

der Gleichzeitigkeit und räumlichen Benachbarung: der Ideenlauf nach dem erſten charakteriſirt die denkenden Köpfe, der nach dem zweiten die witzigen, der nach dem dritten die beſchränkten. In den beiden letzten Arten iſt die Verknüpfung nicht eigentlich geſetzmäßig, ſondern gelegentlich: bei der einen Vorſtellung fällt uns unwillkürlich die andere ein, ſei es wegen ihrer Aehnlichkeit oder ihrer Contiguität: es iſt diejenige Art der Einfälle, welche man als ein »à propos« zu bezeichnen pflegt.

Die Ausübung der Sprache und des Sprechens beruht auf dem Wortgedächtniß und dieſes auf der Aſſociation zwiſchen Wort und Begriff, welche entweder eine doppelte oder einſeitige Verkettung iſt. Sie iſt doppelt, wenn man eine Sprache vergeſtalt kennt und verſteht, daß man ſie ſpricht: dann iſt das Wort mit dem Begriff und der Begriff mit dem Wort unauflöslich verknüpft. Wenn man dagegen eine Sprache nur ſchulmäßig erlernt hat ohne praktiſche Ausübung, ſo iſt die Verkettung einſeitig: ſie beſteht zwiſchen Wort und Begriff, nicht aber umgekehrt zwiſchen Begriff und Wort; wir wiſſen, was die Worte bedeuten, wenn wir die Sprache leſen, aber ſobald wir ſie ſprechen wollen, fehlen uns die Worte. Die Uebung und Gewohnheit des Sprechens ſtiftet zwiſchen Wort und Begriff eine ſolche wechſelſeitige Verknüpfung und Anhänglichkeit, daß beide unauflöslich an einander gekettet ſind und auf Anlaß des einen ſogleich das andere hervortritt.

Ohne Anlaß keine Anknüpfung, keine Vorſtellung. So kommt es, daß wir uns oft auf die bekannteſten Dinge nicht beſinnen können, daß uns von dem, was wir eben geleſen oder gehört haben und mittheilen möchten, im Augenblick gar nichts einfallen will, weil der Anlaß fehlt, der die Vorſtellungen weckt und in Fluß bringt.

Es ſind nicht blos die verſchiedenen Arten der Aſſociation, die unſern Gedankengang richten und ändern, ſondern derſelbe wird durch die mannichfaltigen Eindrücke der Außenwelt auch häufig unterbrochen: daher die Zerſtückelung und Zerſtreutheit, worin ſich unſere gewöhnlichen Vorſtellungszuſtände befinden. Und da unterbrochene Vorſtellungen nur auf beſtimmten Anlaß erneuert werden können ſo werden ſie, wenn der Anlaß ausbleibt, nicht wieder aufgenommen, d. h. ſie werden vergeſſen. Dieſe unausbleibliche Zerſtreutheit und Vergeßlichkeit gehört zu den weſentlichen Unvollkommenheiten unſeres Intellects.[1]

[1] Ebendaſ. II. Cap. 14. S. 145—149. Vgl. Cap. 15.

III. Die Lehre von der Vernunfterkenntniß.

1. Logik.

Den beiden Erkenntnißvermögen gemäß theilt Schopenhauer auch seine Erkenntnißlehre in zwei Gebiete: nämlich die Lehre von der Verstandesthätigkeit (διάνοια) und die von der Vernunft- oder Denkthätigkeit: jene nennt er Dianoiologie, diese in herkömmlicher Weise Logik. Gemäß der genauen Zusammengehörigkeit zwischen Vernunft und Sprache, die ja im Griechischen und Italienischen beide durch dasselbe Wort (ὁ λόγος, il discorso) bezeichnet werden, hat die Lehre von der Vernunfterkenntniß die kunstmäßige Ausübung oder Technik des Denkens, der wissenschaftlichen Unterredung (διαλέγεσθαι) und der darstellenden Rede zu behandeln: sie zerfällt daher in die drei Fächer der Logik, Dialektik und Rhetorik. Zu der logischen Denkthätigkeit genügt eine Person, zur Unterredung gehören zwei, die Rede richtet sich an viele: daher Schopenhauer die drei genannten Disciplinen mit den drei Numeri vergleicht, dem Singularis, Dualis und Pluralis; das Thema der Logik ist monologisch, das der Dialektik dialogisch, das der Rhetorik panegyrisch.[1]

Was die Logik betrifft, so hat Schopenhauer derselben wiederholte Betrachtungen gewidmet; er kennt und beurtheilt sie nur in der Gestalt der Schullogik, die keiner anderen Reform als der Vereinfachung bedürfe und keine anderen Regeln enthalte, als welche wir in unserem Denken von selbst befolgen. Diese Regeln sind ohne allen theoretischen Nutzen, ihre Formel heißt: „Du sollst thun, was du thust".

Die bekannten vier Denkgesetze oder „metalogische Wahrheiten" lassen sich auf die beiden Sätze vom ausgeschlossenen Dritten und vom zureichenden Grunde zurückführen: auf dem ersten, welcher den Satz der Identität und des Widerspruchs in sich schließt, beruht die *Denkbarkeit*, auf dem zweiten die *Wahrheit* unserer Urtheile.[2]

Aus der Vergleichung der Vorstellung resultiren die *Begriffe*, deren Inhalt (Merkmale) und Umfang (Sphäre) in umgekehrtem Verhältnisse zu einander stehen. Die Begriffssphären, figürlich in Kreisen darstellbar, sind entweder identisch (Wechselbegriffe) oder nicht identisch; in letzterem Falle schließen sie einander entweder ganz oder theilweise

[1] Ebendas. I. § 9. Vgl. II. Cap. 9: Zur Logik überhaupt. S. 112 ff. —
[2] S. oben Buch II. Cap. I. S. 157.

aus, oder die eine wird ihrem vollen Umfange nach von der andern umſchloſſen. Hier ſind drei Möglichkeiten zu unterſcheiden: 1. die umſchloſſene Sphäre iſt eine einzige, welche die umſchließende nur zum Theil ausfüllt, 2. der umſchloſſenen Sphären ſind mehrere, welche die umſchließende nur zum Theil ausfüllen, 3. der umſchloſſenen Sphären ſind mehrere, welche die umſchließende ganz ausfüllen. Das Verhältniß der Begriffe Pferd und Thier exemplificirt den erſten Fall, das Verhältniß der Begriffe Waſſer und Erde zum Begriff der Materie exemplificirt den zweiten, das Verhältniß der drei Arten des Dreiecks zum Begriff Dreieck den dritten.

Aus der Vergleichung der Begriffe reſultiren die Urtheile, deren Lehre Schopenhauer dergeſtalt zu vereinfachen geſucht hat, daß es im Grunde keine anderen Arten des Urtheils geben ſoll, als das einfache kategoriſche, das entweder allgemein bejahend oder verneinend ausfällt. Das ſingulare Urtheil ſei, logiſch genommen, ein allgemeines, das particulare ebenfalls, ſobald die Sprache es geſtattet, „einige" durch „alle" auszudrücken: einige Bäume tragen Galläpfel, d. h. alle Eichen; einige Menſchen ſind ſchwarz, d. h. alle Neger u. ſ. f. Die hypothetiſchen und disjunctiven Urtheile aber ſind nicht einfache, ſondern zuſammengeſetzte Urtheile, d. h. logiſche Urtheilsverhältniſſe.

Aus der Vergleichung der Urtheile, deren zwei einen ihrer Begriffe gemein haben, folgen die Schlüſſe. Der Schlußſatz iſt in den Prämiſſen latent und wird in der Concluſion frei. Die Vergleichung der Urtheile betrifft entweder das Subject der einen und das Prädicat der andern, oder die Subjecte beider, oder die Prädicate beider: ſo entſtehen die bekannten drei Schlußfiguren.

Begriffsverhältniſſe vorſtellen heißt urtheilen, Urtheilsverhältniſſe vorſtellen heißt ſchließen. Die Begründung des Urtheils geſchieht durch ein anderes Urtheil, d. h. durch einen Erkenntnißgrund begrifflicher Art: darin beſteht die formale oder logiſche Wahrheit. Die Begriffe aber wurzeln in den Anſchauungen, weshalb alle Urtheile endgültig durch Anſchauungen zu begründen ſind: darin beſteht ihre materiale, anſchauliche, unwiderſprechliche Wahrheit, denn Anſchauungen können einander nicht widerſprechen.

Der Zuſammenhang ſolcher Wahrheiten macht die Wiſſenſchaft. Anſchauungen ſind keine Begriffe, aber ſie werden in Begriffen fixirt und bleiben als ſolche in unſerem denkenden oder abſtracten Bewußtſein

gegenwärtig. Daher besteht die Wissenschaft nicht, wie Kant gesagt hat, aus Begriffen, sondern in Begriffen: ein Satz, den Schopenhauer nicht nachdrücklich genug einschärfen kann.[1]

2. Dialektik und Eristik.

Der einzige praktische Nutzen, den die Logik gewährt, kommt in der Dialektik zur Geltung. Aus der Unterredung entspringt die Controverse, der Streit der Ansichten, woraus die Disputation oder Streitrede hervorgeht, deren kunstmäßige Ausübung in der Eristik gelehrt wird. Nun besteht dieser praktische Nutzen der Logik wesentlich darin, daß sie die Fehl- und Trugschlüsse, die Schliche und Kniffe, die Blendungen und Scheingründe kennen lehrt, mit denen in den Disputationen gekämpft und häufig gesiegt wird. In der Absicht, diese Schleichwege zu erleuchten und darzulegen, wollte Schopenhauer die Beweggründe finden, welche die Logik ins Leben gerufen haben; er hielt sie für eine Tochter der Eristik, die namentlich in der megarischen Schule ausgeübt wurde.

Einen sehr wesentlichen Theil der Scheinwerthe, welche die Welt verblenden, bilden die Scheingründe, insbesondere die absichtlichen, die gemacht sind, um andere in die Irre zu führen. Daher das lebhafte Interesse, welches Schopenhauer schon als Pessimist an der Eristik nehmen mußte, und das ihn vermocht hat, eine ausführliche Abhandlung darüber zu schreiben und in verkürzter Fassung noch in dem letzten seiner Werke zu veröffentlichen.[2]

Die Waffengleichheit vorausgesetzt, der gemäß Ungelehrte und Dummköpfe von aller Disputation auszuschließen sind, wie Unebenbürtige vom Tournier, giebt es zur Bekämpfung einer These zwei Modi und zwei Wege. Die beiden Modi sind der Kampf durch sachliche und der durch persönliche Gegengründe (argumenta ad rem und ad hominem), welche letztere den Gegner bedenklich machen, in Verlegenheit setzen und verdutzen sollen, wenn z. B. gegen naturwissenschaftliche Sätze biblische Argumente ins Feld geführt werden. Die beiden Wege sind der directe und indirecte: auf dem ersten werden die Gründe des Gegners, die Richtigkeit entweder seiner Prämissen oder seines Schlußsatzes bestritten; auf dem zweiten werden die Folgen angegriffen, sei es, daß man diesen eine widersprechende Thatsache (Instanz)

[1] Die Welt als Wille u. s. w. I. Buch I. § 9 u. 10. Vgl. II. Cap. 9 u. 10.

[2] Parerga II. Cap. II.: Zur Logik und Dialektik. Vgl. Nachlaß S. 3—35.

oder andere vom Gegner unbestrittene Sätze, oder endlich eine unbestreitbare, unwidersprechliche Wahrheit entgegenstellt (Apagoge). Im letzteren Fall wird der Gegner »ad absurdum« geführt.

Schopenhauer vergleicht die Disputirkunst gern mit der Fechtkunst, das objective Verfahren jener mit den regelmäßigen Stößen und Hieben dieser, die Scheingründe mit den Finten, die persönlichen Ausfälle mit den Sauhieben. Die Finten der Disputirkunst sind jene auf Täuschung und Verdutzung berechneten Schliche und Kniffe, die sogenannten „Kunstgriffe" oder „Stratagemata", deren in dem ungedruckten, nunmehr im Nachlaß veröffentlichten Aufsatz 36 aufgezählt werden, während in dem angeführten Capitel der Parerga nur drei hervorgehoben sind: die Erweiterung, die Consequenzmacherei und die Diversion. Wenn man den Satz des Gegners verallgemeinert und in einem Umfange nimmt, der seine Geltung aufhebt, so besteht darin „die Erweiterung". Wenn man aus dem Satze des Gegners unberechtigte, den Ansichten und Gesinnungen desselben zuwiderlaufende Folgerungen zieht, so besteht darin „die Consequenzmacherei". Endlich, wenn einem die Gründe ausgehen, auch die Scheingründe, so läßt man die Sache fallen, ändert den status controversiae und springt auf andere Gegenstände über, wozu sich der Anlaß alle Augenblicke finden läßt. Darin besteht „die Diversion".

Unter den Mitteln der Ueberredungskunst ist jene ungebührliche Erweiterung oder falsche Verallgemeinerung der Sätze das häufigste und populärste. Was nur von *einigen* gilt, läßt man von *allen* gelten. Die Antoniusrede in Shakespeares Cäsar wimmelt von solchen Sophismen. (Wenn alle guten Freunde, alle mitleidigen und freigebigen Menschen uneigennützig und ohne Herrschsucht sind, so war es auch Cäsar!)

Aus particularen Prämissen folgt nichts. Wenn man aber den Prämissen den Schein der allgemeinen Geltung leiht, so gehen die Schlußsätze ungehindert von statten, und es läßt sich von derselben Sache sowohl A als auch Nicht-A beweisen. So hat Schopenhauer, indem er das Ineinandergreifen der Begriffssphären und die darauf gebauten falschen Schlüsse auf einer Tafel figürlich darstellt, vom *Reisen* (peregrinari) dargethan, daß es sowohl ein vielfaches Gut als auch ein vielfaches Uebel sei.[1]

[1] In Frauenstädts Gesammtausgabe (1879) ist diese Tafel weggefallen, obwohl der Text ausdrücklich auf dieselbe hinweist! Vgl. II. S. 58 ff., dagegen Grisebach I. S. 90 ff.

3. Rhetorik. Die alten Sprachen, die deutsche Sprache.

Noch ein anderes, sehr wirksames Mittel der Ueberredungskunst, welches Schopenhauer erst in den „Ergänzungen" hervorhebt und durch die Hinweisung auf die berühmte Antoniusrede exemplificirt, besteht darin, daß man die Schlüsse gleichsam verdeckt vorbringt und erst enthüllt, wenn die Gemüther genugsam vorbereitet sind, um entzündet zu werden. Die Sache des Antonius war verloren, wenn er sogleich erklärt hätte, er wolle beweisen, daß Brutus Unrecht habe, und Cäsar nicht herrschsüchtig war. In Aussprüchen, denen niemand anhört, was für gewichtige, unheildrohende Prämissen diese scheinbar harmlosen Sätze sind, beginnt er den Cäsar zu schildern, wie treu und gerecht er in der Freundschaft gewesen, ohne Habsucht als Staatsmann, voller Mitleid mit den Armen u. s. f. Nachdem er durch solche Schilderung die Menge gerührt hat, mag sie sich selbst den Schluß ziehen: „Sah' das der Herrschsucht wohl am Cäsar gleich?"[1]

In der Ausübung der echten Redekunst, insbesondere der wissenschaftlichen, in der Behandlung der Sprache, der Deutlichkeit, Einfachheit und Kürze des Ausdrucks preist Schopenhauer das Vorbild und die Schule der Alten; er beklagt, daß die lateinische Sprache aufgehört habe, die Weltsprache zu sein, und die Nationallitteraturen an die Stelle der Weltlitteratur getreten sind. Die Erlernung der alten Sprachen, die gründliche Beschäftigung mit ihren Werken sei die alleinige Grundlage aller echten, wahren Erziehung und Bildung, nicht blos der gelehrten, sondern auch der rein menschlichen. Unsere historische Vergangenheit wurzele in den rohen, vom Pfaffen- und Ritterwesen beherrschten Bildungszuständen des Mittelalters, von denen uns erst die Renaissance befreit und wieder zu Menschen gemacht habe.

„Sehr passend nennt man die Beschäftigung mit den Schriftstellern des Alterthums Humanitätsstudien: denn durch sie wird der Schüler zuvörderst wieder ein Mensch, indem er eintritt in die Welt, die noch rein war von allen Fratzen des Mittelalters und der Romantik, welche nachher in die Europäische Menschheit so tief eindrangen, daß auch noch jetzt jeder damit betüncht zur Welt kommt und sie erst abzustreifen hat, um nur zuvörderst wieder ein Mensch zu werden." „Ohne die Schule der Alten wird euere Litteratur in gemeines Geschwätze und platte Philisterei entarten!"

[1] Die Welt als Wille u. s. w. Bd. II. Cap. 11: Zur Rhetorik. S. 130.

Auch in dem Gebrauch unſerer eigenen Sprache, namentlich in ihrer ſchriftlichen und ſchriftſtelleriſchen Ausübung ſollen die Alten unſere Vorbilder ſein. Die deutſche Sprache ſteht durch ihre Herkunft (gleich den ſkandinaviſchen Sprachen) aus dem Gotiſchen dem Sanskrit ſo nahe, wie das Griechiſche und Lateiniſche, ſie iſt für eine relative Urſprache zu achten und durch ihren Wort- und Formenreichthum, durch ihre lexikaliſche und grammatiſche Ausbildung dem Griechiſchen beinahe ebenbürtig. „Die Sprache", ſagt Schopenhauer, „iſt der einzige entſchiedene Vorzug, den die Deutſchen vor anderen Nationen haben, denn ſie iſt viel höherer Art, als die übrigen Europäiſchen Sprachen, welche, mit ihr verglichen, bloße patois ſind."[1]

Dieſes bewunderungswürdige Kunſtwerk nun, das die Gedanken in ihren feinſten Gliederungen auszuprägen und darzuſtellen vermag, wird unter den Händen gemeiner und ſprachunkundiger Scribler verunſtaltet. Der Sprachgebrauch wimmelt von Fehlern, von Verſündigungen an Lexikon und Grammatik, an der Wortbedeutung, den Formwörtern und Flexionen. Da man das Vorbild der Alten in Anſehung der echten Kürze und Prägnanz des Ausdrucks nicht zu würdigen und zu befolgen verſteht, ſo ſchreibt man weitſchweifig auf Koſten der Deutlichkeit und Genauigkeit des Sinns; zugleich erlaubt man ſich allerhand Wort- und Sprachverkürzungen auf Koſten der Bedeutung, der Grammatik und des Wohlklangs, um ſich den Schein bündiger Redeweiſe zu geben. So erſpart man ſich z. B. die Hülfszeitwörter und braucht zur Bezeichnung vergangener Handlungen, auch wenn dieſe vollendet und längſt vergangen ſind, immer das Imperfectum; dazu kommt die ſinnwidrige Wortbeſchneidung und Silbenknickerei: man ſagt „Vergleich" ſtatt „Vergleichung" (ein Fehler, den Schopenhauer treffend gerügt, aber ſelbſt mehr als einmal begangen hat), ebenſo „Hinweis", „Nachweis", „Bezug" ſtatt „Hinweiſung", „Nachweiſung", „Beziehung" u. ſ. f. So wenig man „Verſuch" ſtatt „Verſuchung" ſagen kann, ſo wenig läßt ſich „Vergleich" ſtatt „Vergleichung" u. ſ. f. ſagen. Aus Wohlgefallen an der Scheinkürze erfindet man mit förmlich geſuchtem Ungeſchmack und Ungeſchick eine Menge ſprachwidriger, mißtönender, monſtröſer Wörter, die alsbald in Kurs kommen und in den Gebrauch der öffentlichen Blätter und ſogar der amtlichen Erlaſſe übergehen,

[1] Ebendaſ. II. Cap. 12: Zur Wiſſenſchaftslehre. S. 135 ff. Vgl. Nachlaß S. 66.

wenn sie nicht daraus hervorgehen. Schopenhauer hat nicht genug darüber spotten können, daß man „die Jetztzeit" sagt statt „die gegenwärtige Zeit". Wie würde er erst über die heutigen Mißbildungen gespottet haben! Was sich von selbst versteht, heißt „selbstverständlich", was in einem gegebenen Falle gilt, „desfallsig", und der Gipfel des Ungeschmacks und Unsinns: was sich auf eine bestimmte Sache bezieht, nennt man „diesbezüglich"! Diese Erfindungen gehören zum allerneusten Kurs, die Leute sprechen und schreiben „selbstverständlich" und gelten sich nun als helle Köpfe; sie erscheinen sich als Meister der Kürze, wenn sie „diesbezüglich" sagen. Und das redet von deutschem Sprachunterricht, der an die Stelle des lateinischen und griechischen treten soll!

4. Das Lächerliche. Witz und Narrheit. Ironie und Humor.

Aus unserem zweifachen Intellect erklärt Schopenhauer das specifisch menschliche Phänomen des Lächerlichen und des Lachens. Vergleichen wir nämlich die Anschauungen mit den Begriffen, so zeigt sich ein merkwürdiges Doppelverhältniß: diese sind jenen ähnlich, denn sie sind aus ihnen hervorgegangen und deren Reflexe oder Abbilder; zugleich sind sie denselben unähnlich, ja entgegengesetzt, denn sie sind abstract, während jene concret sind: daher beide mit einander sowohl übereinstimmen als auch contrastiren können. Und dasselbe Doppelverhältniß besteht zwischen der anschaulichen und abstracten Erkenntniß überhaupt.

Auf die Uebereinstimmung beider gründet sich die Wahrheit unserer Erkenntniß und der Ernst unserer Lebensanschauung, auf ihren Contrast oder ihre Incongruität dagegen die komische Vorstellungsart, das Lächerliche in allen seinen Arten. Diesen Ursprung des Lächerlichen aufgehellt und die Theorie desselben begründet zu haben, nimmt Schopenhauer als sein Verdienst in Anspruch, wir lassen hier dahingestellt, mit wie vielem Recht.[1]

Daß wir unsere Anschauungen durch Begriffe vorstellen oder diesen unterordnen: darin besteht die Form unserer Urtheile. Unsere gewohnten Urtheile sind der Ausdruck der Uebereinstimmung zwischen Begriff und Anschauung. Wenn nun das Verhältniß beider nicht die Uebereinstimmung, sondern der Contrast ist, so ist das Urtheil ungewohnt, unerwartet, paradox: wir werden von dieser Vorstellungsart überrascht, und die plötzliche Wahrnehmung derselben macht den Eindruck des Lächerlichen und erzeugt die Aeußerung des Lachens.

[1] Die Welt als Wille. Bd. I. § 13. Vgl. Bd. II. Cap. 8. Parerga II. Cap. VI. § 96.

Die Grundform alles Lächerlichen besteht in dieser „paradoxen Subsumtion", in dieser Incongruität zwischen Anschauung und Begriff. Daher kann, wo keine Begriffe sind, auch kein solcher Contrast stattfinden, also auch nicht der Vorgang des Lächerlichen und des Lachens: die Thiere, ohne Reflexion, Begriffe und Sprache, wie sie sind, lachen so wenig, als sie sprechen.

Der Vorgang des Lächerlichen läßt sich demnach als ein Schluß auffassen: der Obersatz ist ein allgemeines Urtheil von unanfechtbarer Gültigkeit, der Untersatz ein einzelnes, anschauliches Urtheil, das mit jenem scheinbar zusammenhängt, in Wahrheit aber contrastirt; der Schlußsatz vollzieht die lächerliche Vorstellung. Da nun der Untersatz entweder in einem bloßen Urtheil oder in einer Handlung bestehen kann, so theilt sich das Lächerliche in die beiden Arten des Einfalls und der Ausführung: der lächerliche Einfall ist der Witz, die lächerliche Handlung die Narrheit.

Es mag sein, daß z. B. in Grabschriften die Kinder nach gewohnter Art „liebliche, frühgebrochene Lilien" genannt werden; wenn aber eine solche Lilie ein kleiner Neger ist, so empfangen wir einen lächerlichen Eindruck. Ein Krieger, der im Kampfe fällt, nachdem er viele Feinde getödtet hat, verdient die Grabschrift: „Hier liegt er, wie ein Held, und die Erschlagenen liegen um ihn her". Wenn aber unter diesem Helden ein Arzt mitten unter seinen verstorbenen Patienten vorzustellen ist, so springt der satirische und lächerliche Contrast in die Augen. Der treue Hirt ist zu loben, der seine schlafende Heerde bewacht; wenn aber nach dem bekannten Epigramm dieser gute Hirte der Prediger ist, dessen Gemeinde schläft, während er perorirt, so finden wir den Einfall lächerlich und witzig. Alte gute Bekannte anzutreffen, ist erfreulich; wenn aber unter den guten alten Bekannten die Arien einer neuen Oper gemeint sind, wie in dem Saphirschen Witzworte, so müssen wir lachen.

Worte sind vieldeutig: in ihrer sinnlichen und abstracten (eigentlichen und uneigentlichen) Bedeutung liefern sie einen sehr ergiebigen Stoff zu den Witzen, welche man Wortspiele nennt, und die von den bloßen Klangwitzen, den sogenannten Calembourgs, wohl zu unterscheiden sind, was Schopenhauer nicht genug beachtet hat. Ein fruchtbarer Zweig des Wortspiels ist die Zweideutigkeit (Aequivok), die sich mit Vorliebe in obscönen Redensarten (Zoten) ergeht.[1]

[1] Vgl. Meine Schrift: Ueber den Witz. 2. Aufl. (Heidelberg 1889). S. 79—87.

Wenn man nach abstracten Begriffen handelt und diese den wirklichen, anschaulichen Lebensverhältnissen nicht anzupassen versteht, so resultirt daraus eine ungereimte und närrische Handlungsweise, die uns lachen macht. Das größte Beispiel solcher Narrheiten liefern Don Quijotes Heldenthaten. Die abstracte Ritterpflicht gebietet den Kampf mit den Unholden der Welt, zu denen die Riesen gehören; wenn man aber die Windmühlen für Riesen hält, so wird der Kampf zu einer Narrheit, die sich in folgenden Schluß auflösen läßt: im Obersatz steht die Ritterpflicht gegen die Riesen, im Untersatz figuriren die Windmühlen als Riesen, im Schlußsatz erscheint Don Quijotes närrischer Kampf. Daß man der unterdrückten Unschuld helfen soll, ist sehr edel und ritterlich gedacht; wenn man aber gefangene Verbrecher für unterdrückte Unschuld hält und befreien will, so wird der Held zum Narren.

Aehnlich verhält es sich mit den Münchhausiaden, nur daß hier die paradoxen Begebenheiten erzählt und als höchstgelungene dargestellt werden. Es ist ganz richtig, daß die Kälte erstarrend und die Wärme auflösend wirkt; wenn es aber Töne und Melodien sein sollen, die im Posthorn einfrieren und in der Wirthsstube aufthauen und plötzlich losschmettern, so ist eine solche Subsumtion höchst lächerlich und närrisch.

Zu den Narrheiten, die sich lächerlich machen, rechnet Schopenhauer mit gutem Grunde auch die Pedanterie, wie sie in gewissen Schulgelehrten, in den Doctrinären aller Art, in den Maximen- und Principienreitern zu Tage tritt, die ihren abstracten Schablonen gemäß das praktische Leben behandeln und darüber in allerhand Ungereimtheiten und lächerliche Absurditäten gerathen.

Witz und Narrheit erscheinen vereinigt, wenn sich jener in diese maskirt und die Gestalt einer närrischen Handlung annimmt, um recht anschaulich und belustigend zu wirken. Beispiele solcher witzigen Narrheiten und närrischer Witze sind die Volksspäße, wie die Eulenspiegeleien u. s. f. Der Spaßmacher im Volksschauspiel ist der Hanswurst, der Spaßmacher am Hofe der Hofnarr. Wenn der Narr im Lear dem Könige, nachdem dieser die Krone verschenkt hat, seine Kappe anbietet, so ist diese Handlung der Ausdruck eines sehr treffenden, witzigen und satirischen Einfalls.

Das absichtlich Lächerliche ist der Scherz und dessen Gegentheil der Ernst. Der Scherz in der Maske des Ernstes ist die Ironie,

der Ernſt in der Maske des Scherzes der Humor. Die Menſchen haben gewöhnlich eine ſehr hohe Meinung von der eigenen Perſon, jeder Thor hält ſich für klug und weiſe, wie der Bürgermeiſter von Sardam und die Bürger von Schilda. Zwiſchen dem Begriff, den ein ſolcher Thor von ſich ſelbſt hat, und dem, was er in Wirklichkeit oder als Gegenſtand unſerer Anſchauung iſt, liegt eine weite Kluft; eben dieſe Kluft liegt zwiſchen ſeinen Begriffen von ſich und unſeren Begriffen von ihm. Eine Perſon dieſer Art iſt daher nicht ernſthaft, ſondern ſcherzhaft zu nehmen und als die lächerliche Figur, die ſie in Wahrheit iſt, zu erleuchten und zu entblößen. Dies geſchieht auf dem Wege der Ironie, wie Sokrates dieſelbe ausgeübt hat. Denn ſobald man der Thorheit den Schein der Weisheit, dem beſchränkten Kopf den Schein des gründlichen Denkers leiht, ſpringt die Karrikatur hervor und auf das deutlichſte in die Augen.

Nun giebt es eine Höhe der Weltanſchauung, auf der wir die Thorheiten nicht blos der Abderiten, ſondern der geſammten Menſchenwelt, die von Einbildungen und Scheinwerthen beherrſcht iſt, erkennen und zuletzt die Nichtigkeit der Welt überhaupt durchſchauen: dann hört ſie auf uns zu imponiren, wir hören auf ſie ernſthaft zu nehmen und laſſen das Weltgetümmel und den Weltlauf nur noch komiſch auf uns wirken. Dieſe erhabene Anſchauungsweiſe und Gemüthsſtimmung, die ſich auf tiefe Erkenntniß gründet, iſt der Humor: der Ernſt im Gewande des Scherzes, „das Kind des Erhabenen und Lächerlichen", wie Schopenhauer ſagt. Man muß auf dem höchſten Standpunkt der Weltbetrachtung ſtehen, um auf die Welt herabſehen und die Niedrigkeit ihrer Zuſtände und Geſinnungen erblicken zu können; man bedarf ſelbſt der vollſten Gemüthsfreiheit und der eigenſten Gemüthstiefe, um mit Hamlet zu erkennen, wie eng und ſchal, wie flach und unerſprießlich das ganze Treiben dieſer Welt iſt. Mit Recht hat Schopenhauer in ſeiner Erörterung des Humors auf den ſubjectiven Charakter dieſer Betrachtungsart und auf das Beiſpiel Hamlets hingewieſen.

Es giebt zwei Arten des Humors und der humoriſtiſchen Weltanſicht. Das Thema beider iſt der Contraſt, der die Grundform des Lächerlichen ausmacht und zwiſchen der anſchaulichen und abſtracten Erkenntniß, zwiſchen der Wirklichkeit und den Begriffen beſteht. In dieſem Contraſte nun ſiegt entweder die anſchauliche wirkliche Welt, ſo daß die abſtracten Begriffe und Ideen an ihr zu Schanden und

lächerlich werden, wie die Narrheiten des Don Quijote, oder es siegt die wahre, das Weltgetriebe durchschauende Erkenntniß und läßt dieses Getriebe tief unter sich im Lichte des Lächerlichen erscheinen: so der pessimistische Tiefsinn Hamlets. Von dieser Gattung des Humors haben wir geredet.

Die abstracten Vorstellungen mit ihrer weiten Aussicht in die Vergangenheit und Zukunft schließen das ganze Reich der Sorgen und Furcht, der bekümmerten und traurigen Affecte in sich. Wenn nun die anschaulichen Vorstellungen über die abstracten siegen und diese die Niederlage des Lächerlichen erleiden, so lacht man gern und aus vollem Herzen: der unbefangene Genuß der Gegenwart hat über Vergangenheit und Zukunft mit allen ihren Aengsten und Sorgen den Sieg davongetragen. Das ist der Humor der Lebensheiterkeit, der fröhliche Sinn, der gute Humor, den man auch die gute Laune nennt, der sich den Augenblick nicht verkümmern und verleiden läßt und alle drückenden Vorstellungen wegscherzt. „Sorgen, Sorgen nur auf morgen, Sorgen sind für morgen gut!"

Der Effect des Lächerlichen setzt allemal eine überraschende Wahrnehmung voraus. Je seltener nun mit der fortschreitenden Lebenserfahrung und Geistesbildung die Ueberraschungen werden, desto seltener werden auch die lachenerregenden Anlässe, desto feiner müssen sie sein, desto mehr Geist und Witz wird erfordert, um sie hervorzurufen; wogegen Kinder und rohe Menschen, die durch alles mögliche überrascht werden, auch alle Augenblicke zum Lachen geneigt sind. Es giebt auch gedankenlose Menschen, die nie aufhören, überrascht zu werden, da sie nie lernen, den Zusammenhang der Dinge verstehen. Will man diese unverständigen Leute als Narren bezeichnen, so hat das Sprichwort schon Recht, wenn es sagt: „An vielem Lachen erkennt man einen Narren".

Dem heiteren Lebenshumor steht der erhabene Welthumor gegenüber, wie er sich in den Worten eines persischen Gedichtes kund giebt:

„Ist einer Welt Besitz für dich zerronnen,
Sei nicht in Leid darüber, es ist nichts;
Und hast du einer Welt Besitz gewonnen,
Sei nicht erfreut darüber, es ist nichts,
Vorüber gehn die Schmerzen und die Wonnen,
Geh' an der Welt vorüber, es ist nichts".

Sechstes Capitel.

Von der Erkenntnißlehre zur Metaphysik.

I. Wissen und Fühlen.

Wir haben der Thierheit das Erkennen, der Menschheit das Wissen und die Wissenschaft zugeschrieben, als welche in Begriffen fixirt, in Gedächtniß und Sprache aufbewahrt, darum geordnete und zusammenhängende Erkenntniß ist. Die Begriffe sind abstracte Vorstellungen, das Werk der Reflexion und Vernunft. Daher können wir das Wissen auch als den vernünftigen Erkenntnißzustand oder das abstracte Bewußtsein bezeichnen. Nun ist in dem menschlichen Bewußtsein viel mehr enthalten als in dem abstracten, welches nur einen Theil desselben ausmacht. Dieses Mehr, von sehr weitem Umfange und sehr verschiedenartigem Inhalt, wird nicht gewußt, gleich den erkannten Objecten, sondern *gefühlt*.

Demnach theilt Schopenhauer unser gesammtes Bewußtsein in die beiden Gebiete des Wissens und des Fühlens oder der Vernunfterkenntniß und der Gefühle. Was in unserem Bewußtsein nicht in der Gestalt der Begriffe und des Wissens gegenwärtig ist, das ist in der Form der Gefühle in ihm gegenwärtig. Was nicht in das Gebiet der Vernunfterkenntniß fällt, fällt in das der Gefühle. Schopenhauer definirt uns das Gefühl durch einen negativen Begriff (wie der οὐκ ἄνθρωπος des Aristoteles), durch ein Urtheil der Art, welche die Logiker das unendliche Urtheil genannt haben. Gefühl ist innerhalb des Bewußtseins alles dasjenige, was den Charakter des Wissens oder der Vernunfterkenntniß *nicht* hat.

Es giebt Gefühle von allerlei Art, als da sind die körperlichen Gefühle, die insgesammt den Empfindungen gleichzusetzen sind, die Scala der Selbstgefühle oder der Affecte, die intellectuellen, ästhetischen, moralischen, religiösen Gefühle u. s. f. Diese Gefühlsarten haben wiederum ihre Unterarten, als da sind die besonderen Empfindungen und Affecte, die Wahrheitsgefühle, Schönheitsgefühle, Rechts- und Billigkeitsgefühle u. s. f.

Wie Schopenhauer das Wesen und den Charakter der Gefühle nur negativ zu bestimmen gewußt hat, so erklärt er uns auch deren Ursprung. Der Gesichtskreis der Vernunft und ihrer Begriffe hat seine Grenzen. Wo derselbe aufhört hell zu sein, und die Objecte nicht mehr klar und deutlich erkannt werden, da verdunkeln sie sich, und es beginnt das Bewußtsein dunkel oder nicht erkannter Objecte, d. i. derjenige Bewußtseinszustand, welcher sich als Gefühl kundgiebt. Im Geiste der Hellenen reichte der Volkshorizont so weit als die griechische Sprache, dagegen wurden die Völker nicht griechischer Zunge nicht mehr klar und deutlich unterschieden, sie flossen vor den Augen des hellenischen Bewußtseins in eine dunkel vorgestellte Völkermasse zusammen, die als barbarisch empfunden und bezeichnet wurde. Aehnlich verhält sich das religiöse Bewußtsein der Gläubigen zu allen, die ihres Glaubens nicht sind, als unterschiedslose Masse vorgestellt, als Ungläubige, Ketzer u. s. f. empfunden und bezeichnet werden.[1]

Nach dieser Auffassung deckt sich das Gefühl mit dem unklaren Bewußtsein. Je mehr sich die Objecte aus dem Erleuchtungskreise des Bewußtseins entfernen, je weiter sie davon abliegen, je ferner, fremder und unheimlicher sie erscheinen, um so mehr gehören sie in die Schattenregion der Gefühle. Eine höchst sonderbare Theorie der Gefühle, die der Natur der letzteren ebenso sehr widerstreitet, als der herrschenden Ansicht darüber! Gerade diejenigen Objecte, welche uns innig und heimlich zugehören, die wir von unserem eigenen Dasein am wenigsten zu unterscheiden und zu trennen vermögen, sind und gelten uns als der Gegenstand unserer Gefühle. Natürlich hat jedes Gefühl seine Kehrseite: gerade weil wir etwas heimlich empfinden, empfinden wir das Gegentheil unheimlich. Nun ist es recht charakteristisch, daß Schopenhauer nur die Kehrseiten der Gefühle zu erklären versucht und eine Theorie aufgestellt hat, die blos auf die unheimlichen und feindselig gestimmten Gefühle paßt, als ob diese die einzigen wären, die es giebt. Auch hätte die Begründung dieser Gefühle nicht aus der abnehmenden Klarheit der Begriffe, sondern aus der Natur der positiven Gefühle geschehen sollen, deren Kehrseiten oder Antipathien sie sind.

---

[1] Die Welt als Wille und Vorstellung. Bd. I. Buch I. § 11.

II. Die Mängel des Intellects.

1. Die wesentlichen Unvollkommenheiten.

Daß die Menschheit im Laufe ihrer Geschichte, die nach Schopenhauer sechs Jahrtausende zählt, noch nicht weitergekommen ist, als wir sind, mit so vielen ungelösten Aufgaben und Räthseln, erklärt sich aus den Mängeln unseres Erkenntnißvermögens, die zum Theil aus dem Wesen desselben hervorgehen, zum Theil durch Ursachen anderer Art bedingt sind: jene nennt Schopenhauer „die wesentlichen Unvollkommenheiten des Intellects", diese „die unwesentlichen".

Die erste und größte aller wesentlichen Unvollkommenheiten besteht darin, daß unser Selbstbewußtsein die Zeit zu seiner einzigen Dimension hat: daher muß alles, was in ihm vorgeht, also auch unser Denken und Erkennen, successiv geschehen; unser Bewußtsein ist in einem beständigen Fluß, immer genöthigt, seine Objecte zu wechseln und sich von den Eindrücken der Außenwelt unterbrechen zu lassen. Hieraus folgt der rhapsodische und fragmentarische, aus Stückwerken zusammengesetzte Charakter unseres Denkens, womit jene unvermeidliche Zerstreuung und Vergeßlichkeit zusammenhängt, deren wir oben gedacht haben.[1]

Der Horizont unseres bewußten, aufmerksam beschäftigten Denkens gleicht dem engen Gesichtsfelde eines Teleskops, in welchem nur ein Gegenstand in hellem Lichte erscheint; er gleicht dem Focus einer Zauberlaterne, in welchem die Bilder auftreten und verschwinden, eines nach dem andern, jedes nur kurze Zeit weilend.

Unser vorhandenes Wissen reicht, streng genommen, nur so weit, als das jedesmalige in der thätigen Betrachtung eines Gegenstandes begriffene Denken: daher unterscheidet Schopenhauer „das actuelle und potentielle Wissen", welches letztere wir von neuem hervorbringen und uns vergegenwärtigen müssen. Dies aber geschieht um so leichter, je geübter das Gedächtniß, je geordneter und zusammenhängender, je klarer und deutlicher die Begriffe sind. Der Grad dieser Klarheit macht „das intensive Wissen", wogegen in der bloßen Summe und Ausdehnung der Kenntnisse „das extensive" besteht, die aggregirte, ins Breite gehende Gelehrsamkeit. Da nun von der Klarheit unseres Denkens auch die unserer Rede, unserer sprachlichen und stilistischen Ausdrucksweise abhängt, worin sich der intellectuelle Charakter des

[1] S. oben Buch II. Cap. V. S. 206.

Menschen, die Physiognomie unseres Geistes ausspricht, so erhellt, wie viel wichtiger und fruchtbarer das intensive Wissen ist als das extensive, die Qualität des Wissens besser als die Quantität.

Das Band, welches unsere Gedanken trotz ihrer Zerstückelung zusammenhält und vereinigt, der Einheitspunkt aller unserer Vorstellungen ist *das Ich*: nicht, was man gewöhnlich darunter versteht, das intellectuelle oder denkende Ich, nicht, wie Kant gemeint hat, jenes „Ich denke, welches alle unsere Vorstellungen begleitet" und gar kein für sich bestehendes Wesen ausmacht, sondern der *Wille*. Dieser ist der wahre letzte Einheitspunkt des Bewußtseins, die Wurzel, der Ursprung und Beherrscher des Intellects, gleichsam der Grundbaß, der durch alle unsere Vorstellungen und Gedanken hindurchgeht und sie begleitet. Wir müssen hier, wie in früheren Stellen, diese Einsicht, die der Metaphysik angehört und erst in ihr festgestellt werden soll, anticipiren.

Weil unser Erkenntnißvermögen vom Willen abhängt und getrieben wird, unterliegt es auch den Einflüssen desselben und erleidet dadurch eine Menge unvermeidlicher Störungen, die, obwohl sie nicht aus dem Wesen des Intellects selbst herrühren, doch zu seinen wesentlichen Unvollkommenheiten zu rechnen sind. Die Früchte der Erkenntniß schmecken gleichsam nach dem Willen und dessen Erregungen als nach der Quelle, von der sie genährt werden. Wir stellen die Dinge nicht vor, wie sie sind, sondern wie wir wünschen, hoffen und fürchten, daß sie sein möchten. Und so wird unser Erkennen durch den Willen nicht blos bedingt, sondern auch verfälscht. Wir sehen täglich, was für Corruptionen die *Parteileidenschaften* und Interessen im Reiche der Meinungen anrichten, und bis zu welchem Grade sie die eigenen Urtheile und die der Menge verfälschen.

Es ist auch natürlich, daß alle diese Unvollkommenheiten unserem Intellect unausbleiblich anhaften, denn sie kommen von seiner Abstammung; er ist *thierischen* Ursprungs und zunächst nur bestimmt, der Erhaltung des Individuums zu dienen; der menschliche Verstand ist nach Maßgabe seiner vermehrten und verfeinerten Lebensbedürfnisse eine höhere Steigerung des thierischen: daher von Natur der geringe Umfang und die spärliche Erleuchtung seines Bewußtseins, die beschränkte und mangelhafte Rückerinnerung, die immer erneute Nothwendigkeit des Schlafs als der Rückkehr in den bewußtlosen Lebenszustand, der den ursprünglichen Charakter und die Basis alles Lebens

ausmacht, auch des bewußten, denn von dieſem gilt, was Proſpero ſagt: „Unſer kleines Leben iſt rings von einem Schlaf umfloſſen".[1]

2. Die unweſentlichen Unvollkommenheiten.

Die weſentlichen Unvollkommenheiten des Intellects ſind generell und gelten ohne Ausnahme: ſie beruhen darauf, daß die Zeit ſeine Dimenſion, das Gehirn ſein Organ und der Wille ſein Urheber iſt; die unweſentlichen dagegen ſind individuell und gründen ſich auf die Verſchiedenheit der Einzelnen in Anſehung ſowohl ihrer Mängel als ihrer Vorzüge.

Daß in derſelben Perſon die höchſten Vollkommenheiten einander ausſchließen, die Unvollkommenheiten dagegen ſich ganz wohl mit einander vertragen, kommt auf die Rechnung der beſchränkten Menſchennatur, die kein Inbegriff aller Realitäten iſt. Niemand kann zugleich Kant und Goethe, Plato und Ariſtoteles ſein. Und innerhalb der gemeinſamen Schranken wie verſchieden ſind die Begabungen: der ſchnelle Kopf, der im Fluge vorwärts ſchreitet, und dagegen der ſtumpfe mit ſeinem Krötengange; die beſchränkten Köpfe mit ihren verworrenen und dunklen Vorſtellungen gegen die klaren, deren Denken den Eindruck der Tageshelle macht, wie Goethe einmal bemerkt hat, daß in der Lectüre eines kantiſchen Buchs ihm zu Muth ſei, als ob er ſich in einem hellen Zimmer befinde.

Nun aber ſind die bornirten Köpfe die ungeheure Mehrheit, die guten die Ausnahmen, die eminenten höchſt ſelten und das Genie ein »portentum«. Daß es ſich ſo verhält, erklärt ſich aus dem ſchon angeführten Grunde der thieriſchen Herkunft des Intellects. Er iſt zum Sclaven des Willens geboren, zur Beſorgung und Befriedigung der animaliſchen Lebensbedürfniſſe. Dazu ſind die beſchränkten Köpfe weit geſchickter als die genialen, ihr Verſtand reicht nicht weiter als die gemeinen und niederen Lebensintereſſen, in deren Gebiet ſie ganz einheimiſch ſind, gleich dem Inſect, das auf ſeinem Blättchen herumkriecht und alles hier befindliche und ihm dienliche wahrnimmt, aber den Menſchen nicht ſieht, der daneben ſteht. Der beſchränkte Kopf ſieht vielerlei, was das Genie nicht ſieht, d. h. überſieht. Ein treffendes franzöſiſches Witzwort ſagt: „Es ſteckt ein Geheimniß in dem Geiſt der Leute, die keinen haben".

[1] Die Welt als Wille u. ſ. f. II. Cap. 14 und 15. S. 155 ff.

Die Denkkraft der eminenten Köpfe hat eine ſo eigenthümliche Klarheit von morgenheller Friſche, daß in ihrem Lichte ſelbſt die bekannteſten Wahrheiten neu und originell erſcheinen, weshalb Diderot in ſeinem Geſpräch „Rameaus Neffe“ ſehr richtig bemerkt hat, daß nur die Meiſter einer Wiſſenſchaft im Stande ſind, die Elemente derſelben wahrhaft einleuchtend zu lehren. In dem gewöhnlichen Kopf erſcheinen die Umriſſe der Dinge ſtumpf, verworren und getrübt, in dem vorzüglichen dagegen ſcharf, deutlich und hell: jener verhält ſich zu dieſem, wie ein ſchlechtes Fernglas zu einem guten.

Da die Natur auf die Erhaltung der Individuen und die Befriedigung ihrer Lebensbedürfniſſe bedacht ſein muß, ſo braucht ſie eine ungeheure Menge gewöhnlicher Köpfe, als welche zur Beſorgung der individuellen und egoiſtiſchen Lebenszwecke die tauglichſten ſind: daher muß ſie mit ihren höchſten zur freien Erkenntniß der Dinge verwendbaren Gaben ſehr ſparſam umgehen und kann dieſelben nur in ſeltenen Fällen verleihen. Nichts iſt verkehrter als die Meinung, daß die Menſchen von Natur gleich ſind, vielmehr herrſcht in der Vertheilung der intellectuellen Kräfte die größte Ungleichheit, wie es auch der Ordnung der Dinge entſpricht. Die Natur iſt weit ariſtokratiſcher als die Geſellſchaft; ihre Rangliſte iſt viel ausſchließender als die ſociale oder conventionelle, denn es iſt bei weitem leichter, Diplome aller Art zu machen und zu vervielfältigen, als Köpfe und Gehirne, deren eines in einer gewiſſen Vollkommenheit herzuſtellen, ſo viele und ſchwierige Hemmungsurſachen zu überwinden ſind. Die Rangliſte der Natur und die der Convention gehen nicht Hand in Hand, ſondern ſtehen oft in ſchreiendem Contraſt, ſo daß dieſelbe Perſon in der erſten ſehr niedrig, in der zweiten ſehr hoch geſtellt ſein kann und ebenſo umgekehrt. Indeſſen ſind die Köpfe der Menſchen noch weit ungleicher als ihre Titel und Beſitzthümer. Will man mit der natürlichen Gleichheit der Menſchen Ernſt machen, ſo muß man die Köpfe egaliſiren, d. h. abſchlagen, welche Conſequenz die franzöſiſche Revolution aus ihrer verrückten Forderung der natürlichen Gleichheit auch wirklich gezogen hat.

Die intellectuelle Ariſtokratie der Natur erkennen und dieſe Einſicht zur öffentlichen Geltung bringen, heißt einen der unſinnigſten und verderblichſten Irrthümer, den von der natürlichen Gleichheit der Menſchen, zerſtören. Alle Entwicklung geſchieht durch Differenzirung und Trennung.

Der Intellect trennt die Menſchen; ihre Vereinigung und Gleichung kann nur durch die moraliſchen Tugenden der Selbſtverleugnung und Menſchenliebe erreicht werden. Der Intellect wirkt differenzirend, ſagt Schopenhauer, die Herzensgüte unificirend. Doch iſt von der letzteren und dem endgültigen Werthe beider jetzt noch nicht die Rede.

Die höchſte geiſtige Begabung, der *geniale* Intellect, wirkt nicht blos differenzirend, ſondern *iſolirend*: das Genie ſteht auf einſamer Höhe, gleich den Königen, wie Byron in ſeinem erhabenen Geſange „Dantes Weiſſagung" den verbannten Dichter klagen läßt: „Die Einſamkeit der Könige zu fühlen, die Laſt der Krone ohne ihre Macht!"[1]

III. Das Endziel der Erkenntniß.

1. Die praktiſche Vernunft.

Der weſentliche Unterſchied zwiſchen dem thieriſchen und menſchlichen Intellect beſteht in der Reflexion oder Vernunft, kraft deren wir die *ganze* Lebenszeit zu überſchauen, den Weltlauf zu erkennen und dieſer Kenntniß gemäß unſere Zwecke und Handlungen einzurichten vermögen. Die unſerer Vernunfterkenntniß entſprechende und durch dieſelbe beſtimmte Handlungsweiſe iſt die *praktiſche Vernunft*, deren Geſinnung auf die dieſſeitigen Lebenszwecke gerichtet iſt und bleibt, alſo keineswegs von dem Leben und der Welt überhaupt ſich abwendet, über beide hinausgeht und den Charakter derjenigen Erhabenheit gewinnt, welche den Willen zum Leben und deſſen Bejahung entwurzelt.

Die praktiſche Vernunft im Sinne Schopenhauers iſt nicht „transſcendent", ſondern durchaus „immanent", d. h. *weltlich*, ſie iſt den natürlichen und weltlichen Lebenszwecken zugewendet, alſo nicht, wie bei Kant geſchieht, mit der moraliſchen Geſinnungs- und Handlungsweiſe zu identificiren. Praktiſche Vernunft und moraliſche Geſinnung ſind grundverſchieden. Man kann ſehr vernünftig und klug, aber keineswegs tugendhaft handeln, und andererſeits kann eine völlig uneigennützige Handlung ſehr unklug ſein und den Grundſätzen der praktiſchen Vernunft zuwiderlaufen. Und ſo verhält es ſich in der Regel.

Die der praktiſchen Vernunft gemäße Ordnung unſerer Lebenszwecke iſt deren Unterordnung unter einen Geſammtzweck, der ſich auf

[1] Die Welt u. ſ. f. II. Cap. 15. S. 156—162.

das ganze Leben bezieht und alle übrigen Zwecke beherrſcht, ſo daß dieſe zur Erreichung jenes als wohl überlegte Mittel dienen. Der höchſte Zweck der praktiſchen Vernunft iſt das menſchliche Wohl in ſeinem ausgedehnteſten Umfange und ſeinem ſicherſten Beſtande: das Wohl, welches man Glückſeligkeit nennt. Die praktiſche Vernunft iſt von Grund aus eudämoniſtiſch geſinnt. Dies gilt von allen Moralſyſtemen des Alterthums, ausgenommen nur das platoniſche. Die Weltverachtung, die in einigen dieſer Syſteme einen weſentlichen Beſtandtheil ausmacht, hat keineswegs den Charakter der Weltüberwindung oder der echten Weltentſagung, ſondern gilt als ein nothwendiges Mittel zur Glückſeligkeit. Dieſelbe Bewandtniß hat es mit der Tugend.

Die beiden hierhergehörigen Moralſyſteme der praktiſchen Lebensweisheit ſind der Kynismus und Stoicismus, darin einverſtanden, daß die erſte Bedingung zur Glückſeligkeit in der Unabhängigkeit von den Eindrücken der Gegenwart, in der Beherrſchung der Affecte, in der Gelaſſenheit oder dem Gleichmuth beſtehen ſoll, den die Stürme des Weltlaufs nicht zu erſchüttern vermögen. Unſere Affecte unterwerfen uns dem Weltlauf, da von ihm die Erfüllung unſerer Wünſche und Erwartungen abhängt. Das Mißverhältniß zwiſchen dem, was wir erwarten, und dem, was wir erleben, zwiſchen unſeren Wünſchen und unſeren Schickſalen iſt die beſtändige Quelle unſerer Leiden. Da wird ein Gut vergeblich von uns erſtrebt, das erreichte fürchten wir zu verlieren, es geht uns wirklich verloren: dieſe Erfolgloſigkeit unſerer Beſtrebungen, dieſe Unſicherheit unſerer Erwerbungen, dieſer Verluſt unſerer Güter gereichen uns zur beſtändigen Qual und machen unſer Daſein zum völligen Gegentheil eines glückſeligen Lebens.

Nun giebt es ein unfehlbares Mittel, von dieſen Leiden erlöſt zu werden und zur Glückſeligkeit zu gelangen. Der Grund der Leiden beſteht im „Habenwollen“, das Wort der Erlöſung heißt „Nichthabenwollen“. Es iſt weit leichter und ſchmerzloſer zu entbehren als haben wollen und nicht erreichen können, als Verluſte befürchten und erdulden. Es giebt zwei Arten der Glückſeligkeit: die eine beſteht in dem Minimum der Wünſche, die andere in dem Maximum der Befriedigungen; jene liegt völlig in unſerer Macht, dieſe völlig außerhalb derſelben in den Schickſalen, die der Weltlauf mit ſich bringt; die erſte iſt erreichbar und nicht zu zerſtören, die zweite dagegen bleibt unerreicht und wird ſicherlich zerſtört.

Es ist klar, daß die völlig in unserer Macht d. h. in unserem Willen gelegene Art der Glückseligkeit die einzig mögliche, vernunftgemäße und praktische ist; man möge dieselbe mit Chrysippus als „das vernunftgemäße" oder mit Kleanthes als „das naturgemäße Leben" bezeichnen. Beides heißt, nur dem eigenen Willen gemäß oder in Uebereinstimmung mit sich selbst leben. Da wir den Weltlauf nicht unseren Wünschen anpassen können, so ziehen wir es vor, unsere Wünsche dem Weltlauf anzupassen, oder anders ausgedrückt: da wir die Freiheit von den Uebeln der Welt nicht durch die Erfüllung unserer Wünsche erreichen können, so erreichen wir sie durch die Aufhebung unserer Begierden.

Die Herstellung dieser Freiheit in der ganzen Bedürfnißlosigkeit, die ihr zu Grunde liegt, wie in der sorglosen und heiteren Gemüthsverfassung, die daraus folgt, war das Ziel und Werk der Kyniker. Das Ideal des Weisen wurde gelebt und verkörpert, aller Luxus abgethan und die Rückkehr zum rohen Naturzustande schon in einer Weise gezeigt und ergriffen, die an Rousseau und seine Schrift über den Ursprung der menschlichen Ungleichheit erinnert.

Die Stoiker haben den Kynismus, der seine Lebensweisheit praktisch ausführte, theoretisch gemacht und das Hauptgewicht in die Ueberzeugung von der Nichtigkeit und Entbehrlichkeit der Güter der Welt gelegt, so daß man dieselben in aller Ruhe genießen dürfe, wenn man nur von ihrer Werthlosigkeit gründlich überzeugt sei; man brauche die Güter und Genüsse der Welt nicht wirklich zu entbehren, wenn man sie nur aus voller Einsicht für entbehrlich halte; man dürfe an einer üppigen Tafel schwelgen, wenn man nur zugleich die genugthuende Ueberzeugung hege, daß man sich im Grunde aus allen diesen Genüssen nichts mache.

Indessen würde man die Welt- und Lebensverachtung, die bei den Stoikern bis zur Empfehlung des Selbstmordes fortging, ganz verkennen, wollte man darin schon einen Ausdruck echter Weltüberwindung erblicken. Ihre Weltentsagung ist stolz, die Wurzel ihrer Weltverachtung ist das erhabene Selbstgefühl und der ihm gemäße Selbstgenuß. Ihre Abhärtungen und Entbehrungen haben nichts mit der Askese, ihre Selbstgefühle nichts mit der Selbstverleugnung und Demuth gemein, die zur Askese gehört. Die Moral der Kyniker und Stoiker ist immanent, sie ist weltlich gesinnt, ihrem Ziele nach eudämonistisch, in

ihrer Wurzel daher egoistisch, gegründet in der Bejahung des Willens zum Leben.[1]

2. Das metaphysische Bedürfniß.

Da unsere Vernunft in Vergangenheit und Zukunft blickt, so hat sie auch die Vorstellung und Gewißheit des Todes; da sie den Gang der Dinge überschaut, so kennt sie auch die Noth und Leiden des Lebens. Hieraus aber entspringt eine Verwunderung und ein Erstaunen über die eigene Existenz: was will und soll dieses Dasein, das unter Noth und Leiden den Weg des Todes geht? Das Leben, welches wir führen, wird zum Räthsel, die Welt, die wir vorstellen, zum Problem, über dessen Lösung nachzusinnen wir uns gedrängt fühlen.

1. Aus der Verwunderung, wie schon Plato und Aristoteles erklärt haben, geht das Philosophiren hervor. Was ist der Sinn des Lebens und der Welt: das Wesen, das sich zu den Erscheinungen verhält, wie der Gedanke zu den Worten, worin er sich ausspricht? Es besteht nicht aus den Erscheinungen, sondern liegt in ihrem Kern; es steckt nicht in, sondern hinter ihnen. Was steckt dahinter? Diese Frage treibt schon die Kinder ihr Spielzeug zu zerstören, um sein Geheimniß zu finden. Was hinter der natürlichen Ordnung der Dinge oder dem Physischen als dem Inbegriff der Erscheinungen steckt, nennt Schopenhauer das Metaphysische, indem er das Wort nicht in seiner ursprünglichen Bedeutung nimmt, sondern in der Weise, wie man es später gebraucht und verstanden hat. Daher nennt er das Welträthsel die metaphysische Frage und den Drang, dasselbe zu lösen, das metaphysische Bedürfniß. Wie jene Frage nur aus der Vernunft hervorgehen kann, so kann dieses Bedürfniß auch nur im Menschen erwachen, den man deshalb, um diesen charakteristischen Zug seines intellectuellen Wesens hervorzuheben, als ein »animal metaphysicum« definiren könnte. Ein Abschnitt in den Ergänzungen des Hauptwerks, den Schopenhauer noch in seinen alten Tagen mit Bewunderung des eigenen Tiefsinns gelesen hat, handelt von dem metaphysischen Bedürfniß.[2]

2. Es giebt eine gewisse Art, die metaphysische Frage zwar nicht zu lösen, aber dadurch loszuwerden, daß man sie in Abrede stellt und gänzlich verwirft, indem man keine andere Ordnung der Dinge als

[1] Die Welt als Wille und Vorstellung. I. § 16. S. 99—109 und II. Cap. 16. S. 163—175. — [2] Ebendas. II. Cap. 17. S. 175—209. Vgl. oben Buch II. Cap. II. S. 160.

die phyſiſche gelten läßt, die alles in allem ſei; die phyſikaliſche Erklärung der Erſcheinungen befriedige alle Erkenntnißbedürfniſſe, alles Metaphyſiſche ſei eitel Träumerei. Dieſes Räſonnement kennzeichnet den Standpunkt der „abſoluten Phyſik oder des Naturalismus," der, wie ſchon früher gezeigt worden iſt, auf den Materialismus hinausläuft, nämlich die Lehre, nach welcher die Materie das Ding an ſich iſt.[1]

Wir müſſen wohl unterſcheiden, in welchem Sinne Schopenhauer mit dem Materialismus einverſtanden iſt und deſſen Erklärungsweiſe theilt, in welchem anderen dagegen er denſelben völlig verwirft und mit der betonteſten Geringſchätzung behandelt. Daß der Intellect ein organiſches Product, die intellectuelle Thätigkeit eine Function des Gehirns ſei, die ſich zu dem letzteren, wie die Galle zur Leber, der Urin zu den Nieren u. ſ. f. verhalte, darin denkt und redet Schopenhauer, wie ein Materialiſt, comme il faut. Er läßt die materialiſtiſche Erklärungsweiſe innerhalb der Phyſik und Phyſiologie gelten, aber ſobald ſie dieſe Grenze überſchreitet und nun die Phyſik als die abſolute Erkenntniß verkündet, ſobald ſie die Metaphyſik nicht blos zu verdrängen, ſondern zu uſurpiren und ſelbſt deren Rolle zu ſpielen ſucht, die Materie für das Ding an ſich, die mechaniſchen, phyſikaliſchen und chemiſchen Urſachen für die Principien des Lebens und der Welt erklärt, iſt ſie in den Augen Schopenhauers völliger Unſinn. Von dieſer Art des dogmatiſchen, metaphyſiſchen und landläufigen Materialismus kann er nicht verächtlich genug reden und nennt ihn am liebſten eine „rechte Barbiergeſellen- und Apothekerlehrlingsphiloſophie".[2]

Die Materie für das Ding an ſich anſehen heißt vorausſetzen, daß ein Object ohne Subject, ein vorgeſtelltes Weſen ohne ein vorſtellendes exiſtiren und an ſich vorhanden ſein könne. Eben darin beſteht nach Schopenhauer „die enorme petitio principii und Grundabſurdität des Materialismus". Die Materie, die ja die Subſtanz der Sinnen- und Körperwelt ausmacht, ſoll ein Ding an ſich ſein! Die Sinnenwelt ſoll ohne Sinnlichkeit, ohne ein Subject mit Sinnen und ſinnlicher Wahrnehmung beſtehen! Das Subject ſoll ſich aus der Welt, die es vorſtellt, herausziehen und nun die Materie als Ding an ſich zurücklaſſen, gleich dem Freiherrn von Münchhauſen, der ſich am eigenen Zopf aus dem Strome herauszieht, in dem er ſchwimmt![3]

[1] Ebendaſ. Buch II. Cap. IV. S. 193 ff. — [2] Die Welt u. ſ. f. II. Cap. 17. S. 190—196. — [3] S. oben Buch II. Cap. IV. S. 194.

Die Physik ist außer Stande das Welträthsel zu lösen; sie hat es mit den Zuständen und Veränderungen der Materie zu thun, diese sind Wirkungen, deren Ursachen die Wirkungen anderer vorhergehender Ursachen sind, und so fort ins Endlose. Die physikalischen Causalreihen, ohne Anfang und Ende, wie sie sind, führen zu keinem Ziel; die Beschaffenheiten der Körper sind Wirkungsarten, die auf Gesetze zurückgeführt werden, diese auf Kräfte, diese auf Grundkräfte, womit die Physik zu Ende ist und vor ihrer unüberschreitbaren Grenze steht. Ihre Kräfte, Wirkungsarten, Beschaffenheiten u. s. w. sind unerklärte, unerklärliche, geheime Dinge, lauter qualitates occultae! Die Kraft, vermöge deren ein Stein stößt, drückt und fällt, ist ebenso geheimnißvoll und unerklärlich, wie die Kraft, vermöge deren der Magen verdaut und das Gehirn denkt. Will man die letztere hypostasiren und eine Seele fingiren, die sie besitzt und ausübt, so schreibe man auch dem Magen eine Seele zu, die verdaut, und dem Stein eine, die drückt und stößt, u. s. f.

Uebrigens ist es sehr begreiflich, daß unser Intellect die physischen Erscheinungen für die alleinige und absolute Ordnung der Dinge ansieht, denn er ist von Natur bestimmt, Nahrung zu suchen, Lebensmittel aufzufinden und wahrzunehmen, mit einem Wort die physischen Bedürfnisse des Daseins zu befriedigen; keineswegs aber ist er gemacht, die Räthsel des Daseins zu lösen. Er ist ein geborner Naturalist und Materialist, deshalb haben ihn auch die Mystiker „das Licht der Natur" genannt, als in welchem keine andere Ordnung der Dinge erscheinen und einleuchten kann als die physische und materielle.

3. Wäre diese wirklich die alleinige Ordnung der Dinge, so könnte von einer Moral und deren Begründung nicht die Rede sein: daher der genaue Zusammenhang der Ethik mit der Metaphysik, in der sie wurzelt, und mit ihr alle Sitten- und Religionslehre. Um den Glauben an eine höhere Ordnung der Dinge als die physische und materielle, in der kürzesten und umfassendsten Formel auszusprechen, könnte man sagen: „Ich glaube an eine Metaphysik".

Die beiden Arten dieses Glaubens sind die Religion und die Philosophie: jene gründet sich auf den Glauben an übernatürliche Offenbarungen, diese dagegen auf die menschliche Selbsterkenntniß; die religiöse Metaphysik ist „Glaubenslehre", die philosophische dagegen „Ueberzeugungslehre", woraus schon erhellt, daß die erste, da sie leicht

und ohne Mühe zu haben iſt, die großen Maſſen der Menſchheit beherrſcht, während die zweite, da ſie in unerforſchte Tiefen dringt, nur die Sache weniger Perſonen und ihrer Anhänger ſein kann.

Die Volksreligion iſt „Volksmetaphyſik“: ſie iſt die Weiſe, wie in den Völkern und Völkerfamilien das metaphyſiſche Bedürfniß echt menſchlichen Urſprungs zur Befriedigung gelangt. Wie mächtig in der Menſchheit dieſes Bedürfniß ſich regt und befriedigt zu werden verlangt, bezeugen uns die Pagoden und Moſcheen, die Tempel und Kirchen aller Art, die ſich über den Erdkreis verbreiten. Die Prieſter ſind die Verwalter, gleichſam die Generalpächter und Monopoliſten des metaphyſiſchen Bedürfniſſes, welches ohne alles eigene Nachdenken durch andere befriedigen zu laſſen, die bequemſte und populärſte Sache von der Welt iſt.

Wenn man glaubt, was die Prieſter lehren, und thut, was ſie vorſchreiben, ſo darf man gewiß ſein, daß unſer Leben nicht mit dem Tode erlöſchen, ſondern nach ihm fortbeſtehen wird, unter den günſtigſten Bedingungen. An dieſem Punkte, die Unſterblichkeit der Seele genannt, hängt die übernatürliche Ordnung der Dinge und das metaphyſiſche Bedürfniß der Maſſen. Um aber die Gewißheit einer ſolchen Fortdauer zu hegen, muß man mit unerſchütterlicher Feſtigkeit an die Dogmen der Prieſterreligion glauben, und es giebt einen ſicheren und unfehlbaren Weg, einen ſolchen Glauben herzuſtellen: wenn der Unterricht der Kinder von den Prieſtern ausgeht und abhängt, wenn die Glaubenslehre als Kinderlehre wirkt, wenn in früher Jugend dem zarten, zu eigener Gedankenarbeit noch unreifen Gehirne die Dogmen eingeprägt werden. Dann geſtalten ſich dieſelben faſt zu angebornen Ideen und der Glaube daran zu einem zweiten Intellect. Der Unterricht der Kinder in der Hand der Prieſter iſt deshalb eines der größten und gewaltigſten Privilegien, von deſſen Beſitz und Ausübung der Beſtand aller Volksreligion und Volksmetaphyſik abhängt. Da nun auf den Glauben an die Unſterblichkeit der Seele auch der an die ewige Vergeltung ſich gründet, und dieſer die einzige Form iſt, in welcher die Volksmetaphyſik ſich die moraliſche Ordnung der Dinge vorſtellt, ſo dient dieſelbe zum Leitſtern des Handelns, zur öffentlichen Standarte der Rechtlichkeit, zum Troſt im Leben und Sterben. Aus dieſem Grunde ſind die Religionen für nothwendige und unſchätzbare Wohlthaten zu achten. Was aber näher ihren Werth und Wahrheitsgehalt betrifft,

so ist derselbe nicht nach der Ansicht, die sie von Gott, sondern vielmehr nach der, die sie von der Welt haben, zu schätzen: der Fundamentalunterschied besteht nicht darin, ob sie monotheistisch oder polytheistisch, pantheistisch oder atheistisch, sondern ob sie optimistisch oder pessimistisch gerichtet sind.

4. Eben derselbe fundamentale Unterschied trifft auch die Systeme der Philosophie. Wäre die Welt in sich nothwendig und gerechtfertigt, so wie Spinoza dieselbe in seiner Lehre auffaßt und darstellt, so müßte sie, wie eine Sache, die sich von selbst versteht, ohne alles Befremden, uns einleuchten: dann wäre jene Verwunderung unmöglich, die Plato das philosophische Pathos genannt hat, jenes schmerzliche und betrübte Erstaunen, womit die Philosophie beginnt, wie die Ouvertüre zum Don Juan mit einem Mollaccord. Wäre die Welt durch sich selbst klar und verständlich, so gäbe es kein metaphysisches Bedürfniß und kein Weltproblem. Schon die Thatsache des letzteren hat die Möglichkeit, daß die Welt auch nicht sein könnte und vielleicht besser nicht wäre, zu ihrer Voraussetzung. Die Möglichkeit ihres Nichtseins schließt aber in sich, daß sie nicht das Werk einer schöpferischen Weisheit, sondern einer blinden, nicht sein sollenden That ist, oder, dasselbe anders ausgedrückt, daß ihr Ursprung den Charakter der Fatalität und der Schuld hat.

Mit einer solchen Auffassung verträgt sich keinerlei optimistische und theistische Denkart, vielmehr eröffnet sie den Weg zu der pessimistischen und atheistischen Weltansicht. Ist die wirkliche Welt, wie Leibniz gelehrt hat, unter allen möglichen Welten die beste, so giebt es keinen Grund, eine Erlösung von der Welt zu bedürfen und zu begehren, auch keinen Grund zur metaphysischen Frage. Denn das Erlösungsbedürfniß geht Hand in Hand mit dem metaphysischen Bedürfniß.

Unter den Systemen der abendländischen Philosophie ist die Lehre Schopenhauers die einzige, die das metaphysische Bedürfniß aus dem Weltschmerz begründet und mit dem Erlösungsbedürfniß identificirt hat. Unter den Religionen der Welt ist der Buddhaismus die einzige, die, von einer völlig pessimistischen und atheistischen Weltansicht erfüllt, der Menschheit die Erlösung von der Welt verkündet und den Weg zu diesem Ziele gezeigt hat, daher Schopenhauer seine Lehre in Uebereinstimmung erblickt mit dieser Religion, die er genauer erst nach der Vollendung seines Hauptwerkes (1818) kennen gelernt. „Jeden Falls

muß es mich freuen", ſchreibt er, „meine Lehre in ſo großer Uebereinſtimmung mit einer Religion zu ſehen, welche die Majorität auf Erden für ſich hat, da ſie viel mehr Bekenner zählt, als irgend eine andere."[1]

5. Der Weg, der ihn zunächſt zu ſeiner Lehre geführt hat, kam nicht von Buddha, ſondern von Kant. Um die metaphyſiſche Frage zu löſen und das Weſen zu erkennen, das in der Erſcheinungswelt ſich manifeſtirt und darſtellt, muß man die Erſcheinungen kennen gelernt, in der unmittelbaren Anſchauung der Dinge gelebt und in dem Geſammtgebiet der Naturwiſſenſchaften eine wohl orientirte Einſicht erlangt haben, die ſich nicht in die Detailunterſuchungen und Mikrologien der Naturforſchung zu erſtrecken braucht. Obwohl die Naturwiſſenſchaft ſelbſt innerhalb ihres Geſichtskreiſes die metaphyſiſche Frage nicht zu löſen vermag, ſo enthält ſie doch den Weg zu dieſem Ziel und die unerläßliche Vorbereitung.

Obwohl die Erfahrung im Einzelnen unaufhörlich wächſt und fortſchreitet, ſo bleibt doch ihr Charakter im Allgemeinen, ſo wie Kant denſelben ergründet und feſtgeſtellt hat, unverändert: er hat die Thatſache der Erfahrung, aller Erfahrung in ihre Beſtandtheile zerlegt und deren Verknüpfung dargethan, er hat den Urſprung und die Entſtehung der Erfahrung nachgewieſen, ihre Erkenntniß auf die Sinnen- oder Erſcheinungswelt beſchränkt und von der Erſcheinung das Ding an ſich gänzlich geſchieden; er hat das letztere für völlig unerkennbar und die Frage darnach, welche die metaphyſiſche iſt, für unlösbar erklärt.

In dieſem Punkte über Kant hinaus fortgeſchritten zu ſein und die Lehre des Königsberger Philoſophen zu Ende gedacht zu haben, iſt das Verdienſt, welches Schopenhauer für ſich in Anſpruch nimmt. Er will die metaphyſiſche Frage, ſoweit es überhaupt möglich iſt, gelöſt haben und unter den nachkantiſchen Philoſophen der einzige ſein, der erkannt und in Begriffen dargeſtellt hat, was die Dinge in Wahrheit und ihrem Weſen nach ſind. Dieſes Was, dieſe Auslegung des Weſens der Welt, war ſein Thema. Die Art ſeiner Erkenntniß will das Werk des Genies, die Art ſeiner Darſtellung das des Künſtlers ſein.

Daher iſt die Philoſophie ihrem Grundcharakter nach Weltweisheit, denn ihre ganze Aufgabe beſteht darin, den Sinn der Welt zu

[1] Die Welt als Wille u. ſ. f. II. Cap. 17. S. 186.

erkennen und auszulegen, das Buch der Welt, das in einem unbekannten Alphabet geſchrieben iſt, zu entziffern: erſt die Laute, dann die Wörter, dann den Zuſammenhang erſt der Worte, dann der Sätze und Perioden. Und da der Text dieſes Buches in den Erfahrungen beſteht, die wir machen, und welche ſelbſt auf dem Fundamente unſerer empiriſchen Anſchauungen beruhen, ſo konnte Schopenhauer auch ſagen, daß die alleinige Aufgabe der Philoſophie das richtige und univerſelle Verſtändniß der Erfahrung ſelbſt ſei: es iſt die Erfahrung nicht im Einzelnen, ſondern im Großen und Ganzen, worauf Schopenhauer ſeine Metaphyſik gründet; es iſt nicht die äußere Erfahrung, ſondern die innere, der Blick in die Tiefe unſeres eigenen Weſens, der uns das Grundgeheimniß der Dinge enthüllt: jene zeigt uns den Weg, dieſe giebt uns den Schlüſſel zur Löſung der metaphyſiſchen Frage. Es iſt derſelbe Weg, den auch Fauſt, um zu erkennen, „was die Welt im Innerſten zuſammenhält", glücklich gefunden hat, Dank dem „erhabenen Geiſt", der ihn geleitet:

Du führſt die Reihe der Lebendigen
Vor mir vorbei und lehrſt mich meine Brüder
Im ſtillen Buſch, in Luft und Waſſer kennen.
— — — — — — — — — — — — — —
Dann führſt du mich zur ſicheren Höhle, zeigſt
Mich dann mir ſelbſt, und meiner eignen Bruſt
Geheime tiefe Wunder öffnen ſich.

Siebentes Capitel.

Die Welt als Wille. Die Metaphyſik der Natur.

I. Die Realität der Außenwelt.

1. Der Leib als Wille.

In der Außenwelt erſcheint uns die Materie in zahlloſen Geſtalten und Zuſtänden, beide in unaufhörlichem Wechſel. Die Geſtalten, wie wir ſie auf der Erde in der Bildung der Minerale, Pflanzen und Thiere vor uns ſehen, ſind die Formen, die Reihe ihrer verſchiedenen Zuſtände die Veränderungen der Körper. Demgemäß zerfällt alle Naturwiſſenſchaft in die Morphologie, d. i. die Lehre von den Formen, die man auch Naturbeſchreibung oder Naturgeſchichte zu nennen pflegt,

und die Aetiologie, d. i. die Lehre von den Ursachen: die Gebiete der ersten sind Mineralogie, Botanik, Zoologie und Anthropologie, die der zweiten Mechanik, Physik, Chemie und Physiologie. Die organischen Formen pflanzen sich auf dem Wege der Abstammung und Zeugung fort; die mechanischen Ursachen wirken durch Kräfte, deren constante von gewissen Bedingungen abhängige Erscheinungsformen Naturgesetze genannt werden, deren Wesen aber der äußeren Betrachtung unzugänglich und darum unbekannt ist und bleibt. Die Naturlehre wimmelt von einem Heer solcher Kräfte, lauter qualitates occultae.[1]

Daher ist alle Naturerklärung (wie ein berühmter Physiker unserer Tage auch gesagt hat) im Grunde nichts andres als Naturbeschreibung. Die Außenwelt, um mit Schopenhauer zu reden, gleicht einem Schloß, das der forschende Wanderer von allen Seiten sehr genau in Augenschein nimmt, und dessen Façaden er skizzirt, dessen Inneres aber ihm ewig verborgen bleibt. So verhalten sich die Naturforscher zur Sinnenwelt; auch von den Philosophen vor ihm, wie Schopenhauer findet, sei keiner weiter gekommen, keiner sei in das Innere des Schlosses gedrungen, Kant habe dasselbe für unerkennbar erklärt.[2]

Die Außenwelt ist die Welt als Vorstellung, sie ist der Gegenstand des erkennenden Subjects und als solcher zunächst nichts andres als eine bloße Vorstellung, ein Gehirnphänomen. Wäre dieses Subject blos erkennend oder weltvorstellend, gleich einem geflügelten Engelskopfe, so wäre sein Gegenstand eine bloße Vorstellung, ein bloßes Gehirnphänomen, und das Schloß, von dem wir bildlich geredet haben, gleich einem Luftschloß, einem Phantasiegebilde. Nun aber ist das erkennende Subject kein Engelskopf, kein Kopf ohne Leib, vielmehr gründen sich seine Anschauungen und Vorstellungen auf seine Empfindungen, auf die Eindrücke seines sensiblen Leibes: diese sind die Ausgangspunkte aller seiner Vorstellungen und Erkenntnisse. Sein Erkennen ist daher durch leibliche Affectionen vermittelt und ohne dieselben unmöglich.[2]

Das erkennende Subject ist demnach ein individueller, sensibler Leib. Die Veränderungen dieses Leibes, zunächst die willkürlichen Bewegungen, die man Handlungen nennt, sind Willensacte. In den willkürlichen Leibesactionen erkennen wir nicht blos eine Veränderung oder Wirkung, die aus einer gewissen Ursache erfolgt, sondern wir er-

[1] S. oben Buch II. Cap. V. S. 229. — [2] Ebendas. II. Cap. V. S. 201. —
[3] Die Welt als Wille und Vorstellung. Band I. Buch II. § 17.

kennen hier unmittelbar und in vollster Gewißheit die Kraft, wodurch sie geschieht oder bewirkt wird. Diese Kraft ist der Wille. Dieser Wille ist unser eigenes innerstes Wesen. Nehmen wir vorläufig an, was noch zu beweisen ist: daß auch die unwillkürlichen Veränderungen und Bewegungen unseres Leibes, also unsere leiblichen Zustände insgesammt, daß auch die Organe und die Gestalt unseres Leibes, also der ganze Leib und sein Getriebe Ausdruck und Erscheinung des Willens ist, so ist unser Leib uns auf zwei verschiedene Weisen gegeben: als Vorstellung und als Wille. Er ist als Vorstellung unser anschaulicher Gegenstand, Object unter Objecten, Körper unter Körpern, und zwar ist dieser sensible Leib, von dessen Eindrücken und Affectionen alle unsere Erkenntniß ausgeht, das erste und unmittelbarste aller Objecte.

Wie verhält sich der Wille zum Leib, zu seinem Leib? Um die Frage zunächst auf die willkürlichen Bewegungen oder Handlungen zu concentriren: wie verhält sich der Willensact zum Leibesact? Es liegt nahe zu meinen, daß es der Wille ist, der die willkürliche Bewegung des Leibes verursacht, daß also der Willensact und der ihm entsprechende Leibesact zwei verschiedene Zustände seien, die sich als Ursache und Wirkung zu einander verhalten. Diese Meinung ist falsch. Denn der Satz vom Grunde gilt nur für das Gebiet der Objecte oder anschaulichen Vorstellungen, in welches der Wille nicht gehört, von welchen vielmehr derselbe völlig unabhängig ist; daher ist auch der Satz vom Grunde auf den Willen und sein Verhältniß zum Leibe nicht anwendbar. Oder dasselbe anders ausgedrückt: die Beziehung der Causalität besteht nur zwischen Objecten oder Vorstellungen; der Leib ist ein Object, der Wille ist keines; der Leib ist eine Vorstellung, der Wille ist keine, mithin kann die Beziehung beider nicht die Causalität sein: sie verhalten sich nicht, wie Ursache und Wirkung, sondern wie Kraft und Aeußerung, sie sind nicht zwei verschiedene Wesen, sondern eines und dasselbe; so sind auch die Erregungen beider nicht zwei verschiedene Zustände, sondern einer und derselbe. Kurz gesagt: ihr Verhältniß ist nicht Causalität, sondern Identität, der Leib ist der manifestirte, in die Erscheinung getretene, Object gewordene Wille. Darum nennt ihn Schopenhauer „die Objectität des Willens".[1]

Wollen und Thun, Willensact und Leibesact, sind eines; nur verstehe man unter Wollen das wirkliche, entschlossene, thätige Wollen,

[1] Ebendas. I. Buch II. § 18.

nicht allerhand veränderliche Vorsätze und Velleitäten. Diese Identität aber erstreckt sich nicht blos auf die willkürlichen Leibesactionen, sondern, wie näher zu zeigen ist, auf die leiblichen Zustände und Veränderungen insgesammt, darum auch auf die Gliederung und Gestaltung des Leibes, mit einem Worte auf den ganzen Leib, der durchaus nichts anderes ist als die unmittelbarste Erscheinung des Willens.

Hieraus aber erklärt es sich, daß die äußeren Einwirkungen auf den Leib unmittelbar als angenehm oder als unangenehm, als Lust oder als Unlust, noch stärker als Schmerz oder als Wohlbehagen empfunden werden, welche Empfindungen keinerlei Vorstellungen sind, sondern Willenserregungen oder Affecte. Denn was sind Lust und Unlust anderes als ein erzwungenes augenblickliches Wollen oder Nichtwollen des Eindrucks? Ausgenommen sind die Einwirkungen auf die höheren theoretischen Sinne, wie Gehör und Gesicht, deren Erregungen erst dann schmerzhaft wirken, wenn entweder die Reize übermäßig stark sind oder der Organismus sich im Zustand der Nervenschwäche befindet. Und andererseits sind die heftigen Willenserregungen und Affecte, wie Furcht, Angst, Gram, Schreck, Entsetzen u. s. f., unmittelbar Veränderungen leiblicher Zustände und Störungen vitaler Functionen.

Diese Erfahrungen des täglichen Lebens bezeugen in der deutlichsten und augenscheinlichsten Weise, daß Wille und Leib *identisch* sind und der Leib die unmittelbarste Erscheinung des Willens. Diese Identität nennt Schopenhauer die „philosophische Wahrheit katexochen" und darf sich mit vollem Recht das Verdienst zuschreiben, dieselbe in ihrer fundamentalen Bedeutung erkannt und auf das hellste erleuchtet zu haben.

2. Die Welt als Wille.

Das erkennende Subject ist Wille und Leib, verkörperter Wille, wirkliches Individuum. Unter allen seinen anschaulichen Vorstellungen ist eine *einzige*, die mehr und etwas ganz anderes ist als eine bloße Vorstellung: diese eine ist sein Leib, das Werk einer Kraft, die ihm in der intimsten Weise bekannt ist und einleuchtet, da sie sein eigenstes innerstes Wesen ausmacht. Sein Leib ist die Erscheinung seines Willens. Die Realität des erkennenden Subjects ist diesem selbst völlig gewiß. Nun entsteht die Frage, ob die anderen Objecte auch Willenserscheinungen sind oder bloße Phantome? Dies ist die Frage nach der Realität der Außenwelt.

Der praktische Egoismus ist nach seiner Gesinnungsart sehr geneigt, im Glauben an die alleinige Realität des eigenen Ichs alle anderen Menschen so zu behandeln, als ob sie Phantome wären; indessen macht er die Erfahrung vom Gegentheil. Der theoretische Egoismus, wenn er ernstlich wähnt, daß alle Objecte außer dem eigenen Leibe Phantome sind, gehört ins Tollhaus; wenn er aber die Realität der Dinge blos bestreitet und seine Ansicht skeptisch und sophistisch zu verschanzen sucht, so spielt er die Rolle einer kleinen, zwar unbezwinglichen, aber völlig unschädlichen und bedeutungslosen Grenzfestung, die man liegen läßt.[1]

Die Analogie des eigenen Leibes und der anderen menschlichen Leiber ist so einleuchtend, daß sich darauf der Schluß gründet: was von jenem gilt, gilt auch von diesen. Kein menschlicher Leib ist bloße Vorstellung, jeder ist zugleich Vorstellung und Wille. Was von allen menschlichen Leibern gilt, muß auf Grund der Analogie beider auch von den thierischen gelten. Und was von allen thierisch-menschlichen Leibern, diesen organischen Körpern, gilt, gilt von allen organischen Körpern überhaupt, also auch von den Pflanzen. Was endlich von allen organischen Körpern gilt, muß auch von den unorganischen gelten: also von allen Körpern ohne Ausnahme. Nur beachte man wohl, worin diese so weit sich erstreckende Analogie besteht und auf welchem Punkte sie ruht: sie betrifft lediglich die in dem Körper wirksame Kraft; alle Körper sind Krafterscheinungen, darum Willenserscheinungen. Hieraus erhellt die Realität der Außenwelt und damit der Satz: die Welt ist Wille.[2]

Nun wende man uns nicht ein, daß die ganze Sache auf einen Streit über oder um Worte hinauslaufe. Früher habe man gesagt: der Wille ist Kraft; jetzt soll es heißen: die Kraft ist Wille. Früher wurde der Wille dem Begriffe der Kraft subsumirt, jetzt umgekehrt die Kraft dem Begriffe des Willens. Früher galt die Kraft als das Genus und der Wille als Species; jetzt gilt der Wille als Genus und die Kraft oder die Kräfte als seine Species. Was sind wir gebessert?

Die Antwort ist so leicht, wie überzeugend. Die Naturkräfte, wie sie auch heißen, sind x, y, z, lauter unbekannte Größen, lauter qualitates occultae; dagegen der Wille ist unserem Selbstbewußtsein unmittelbar einleuchtend und in der allerintimsten Weise bekannt: er

[1] Ebendas. I. Buch II. § 19. — [2] Ebendas. § 20—21.

iſt unſer eigenſtes, innerſtes Weſen, wir ſind es ſelbſt. An die Stelle der unbekannten Größen tritt die bekannte; die Aufgabe der Gleichung iſt gelöſt: darin beſteht der nicht groß genug zu ſchätzende Unterſchied zwiſchen der früheren Auffaſſung und der gegenwärtigen.

Freilich iſt etwas anderes der als blinde und erkenntnißloſe Naturkraft in Stoß und Fall, in den magnetiſchen und elektriſchen Thätigkeiten, in den chemiſchen Wahlverwandtſchaften, in der Kryſtalliſation und Vegetation wirkſame Wille, etwas anderes der von der Wahrnehmung, Anſchauung und Erkenntniß begleitete und geleitete Wille. Indeſſen trifft dieſer Unterſchied nur die Erſcheinungsarten des Willens, nicht ihn ſelbſt, nur die Gradationen ſeiner Erſcheinung, nicht ſein Weſen, nur die Tiefe und Höhe d. h. die Stufenleiter ſeiner Objectivirungen, nicht ſeinen davon freien und unabhängigen Grundcharakter. In der Stufenleiter der Willenserſcheinungen beſteht „die Welt als Objectivation des Willens".

3. Das Ding an ſich als Wille.

Da der Satz vom Grunde alle Erſcheinungen beherrſcht, aber auch nur ſie, ſo iſt der von allen Erſcheinungen unabhängige Wille grundlos, er beſteht lediglich von und durch ſich ſelbſt: daher ſeinem Weſen die Grundloſigkeit und Aſeität zukommen, ihm allein. Da die Vielheit nur in Zeit und Raum möglich iſt, dieſe aber als die Formen des Intellects die Erſcheinungswelt bedingen und machen, ſo iſt der Wille von aller Vielheit frei, ganz außerhalb ihrer Möglichkeit und darum in allen Erſcheinungen eines und daſſelbe Weſen.

Kant hatte die Idealität aller Erſcheinungen dargethan und das Ding an ſich als das Reale, welches ſowohl den Erſcheinungen als auch der Einrichtung unſerer Erkenntnißvermögen zu Grunde liegt, völlig davon geſchieden; er hatte, wie Schopenhauer ſagt, indem er dieſe Einſicht als eines der größten Verdienſte Kants ſtets hervorhebt und rühmt, „die gänzliche Diverſität des Realen und Idealen" erkannt und feſtgeſtellt. Nach Kant iſt das einzige von Zeit, Raum und Cauſalität völlig unabhängige Weſen das Ding an ſich, nach Schopenhauer iſt dieſes einzige Weſen der Wille. Hieraus erhellt die Identität beider: das Ding an ſich iſt Wille, der Wille iſt das Ding an ſich.[1]

[1] Ebendaſ. § 22—24. S. 134 ff. S. 142.

Daß Ding an sich und Wille identisch und als Wechselbegriffe zu nehmen sind, steht im zweiten Buche des Hauptwerks ungezählte male zu lesen und gilt hier ohne alle Abminderung und Einschränkung. In den 25 Jahre später erschienenen Ergänzungen wird diese Gleichung abgeschwächt und verclausulirt, um den Einwand abzuwehren, daß sie anderen Grundlehren Schopenhauers widerstreite. Ich nenne besonders die beiden Capitel „Von der Erkennbarkeit des Dinges an sich" und „Transscendente Betrachtungen über den Willen als Ding an sich".

Der Wille, so hat Schopenhauer gelehrt, ist das erkannte Subject, der Gegenstand des Selbstbewußtseins; das Ding an sich ist von allen Objecten grundverschieden. Das Selbstbewußtsein, so hat Schopenhauer gelehrt, hat zu seiner Grundform und einzigen Dimension die Zeit, weshalb der Wille nur in der Zeitfolge seiner einzelnen Acte zu erkennen sei; das Ding an sich ist außer und unabhängig von aller Zeit. Daher ist der Wille dem Dinge an sich nicht völlig adäquat. Wir erkennen dasselbe als Willen, zwar frei von Raum und Causalität, aber noch in der Hülle der Zeit, nicht völlig unverhüllt und nackt, wie Schopenhauer sagt. Der Wille ist, genau zu reden, nicht das Ding an sich selbst, sondern dessen nächste, deutlichste, am wenigsten verhüllte Erscheinung. Was jenseits dieser Erscheinung und außerhalb derselben das Ding an sich ist, bleibt ewig verborgen und unergründlich, also eine transscendente, nie zu lösende Frage.[1]

Indessen stört diese gewisse Ungenauigkeit in der Rechnung, diese nie aufzulösende Grenzfrage, nicht im mindesten den Text der Lehre Schopenhauers, deren Aufgabe lediglich darin besteht, die Welt zu interpretiren, das Wesen der Welt und den Kern ihrer Erscheinungen darzulegen. Zu diesem Zweck darf sie getrost mit der Gleichung rechnen, die nunmehr ihren Fundamentalsatz ausmacht: das Ding an sich = Wille.

Aus diesem Fundamentalsatz wollen wir sogleich die inhaltsschwerste aller seiner Folgerungen ziehen: der Wille als Ding an sich ist grundlos, darum absolut frei; der Wille als Erscheinung (in seinen Objectivationen) ist völlig gebunden und determinirt, unter den gegebenen Umständen so und nicht anders zu wirken und zu handeln, gleichviel wie niedrig oder wie hoch die Erscheinung steht, gleichviel in welcher Form sich der Wille offenbart, ob in dem Stoß eines Körpers oder in der überlegtesten Handlung eines Menschen. Daher das richtige

[1] Die Welt als Wille und Vorstellung. Bd. II. Cap. 25.

Gefühl in uns, daß wir in der Wurzel unſeres Weſens frei ſind, in unſeren Handlungen dagegen unfrei. Die Freiheit liegt in unſerem Weſen und Sein, nicht in unſerem Wirken und Handeln, ſie liegt im esse, nicht im operari, während alle diejenigen Philoſophen, welche die Willensfreiheit bejaht, gerade die umgekehrte und grundfalſche Anſicht zur Geltung gebracht haben, daß der Menſch zwar nicht ſein Weſen, wohl aber ſeine Handlungen völlig in ſeiner Gewalt habe, alſo im esse die Nothwendigkeit, im operari dagegen die Freiheit enthalten ſei.[1]

Jedes Ding iſt eine Kraft oder Willenserſcheinung: darin beſteht ſeine Realität. Was den Kern oder das Weſen jeder Erſcheinung ausmacht, die ihr eigenthümliche Kraft nennt Schopenhauer ihren „Charakter", indem er dieſe Bezeichnung von der Menſchenwelt, in der ſie vorzugsweiſe gilt, auf alle Dinge ausdehnt und ihre Bedeutung ſo weit reichen läßt als den Willen ſelbſt. Wie ſich der Wille zur Kraft verhält, ſo verhält ſich der Charakter zum Dinge: jede Kraft iſt eine beſtimmte Willensart, jedes Ding ein beſtimmter Charakter, deſſen Aeußerungen genau ſo erfolgen, wie es ſeinem Weſen unter den gegebenen Umſtänden entſpricht. Was man bei Menſchen und Thieren ihren Charakter zu nennen pflegt, heißt bei den erkenntnißloſen Körpern in der unorganiſchen und vegetabiliſchen Natur ihre Beſchaffenheit oder Qualität. Mit demſelben Recht und aus demſelben Grunde, wie die im Körper wirkſame Kraft Wille genannt wird, heißt der Complex ſeiner Eigenſchaften Charakter. Und da der Charakter eines Dinges uns nur aus ſeinen Aeußerungen, dieſe nur aus der Erfahrung einleuchten, ſo nennt Schopenhauer den in der Erfahrung gegebenen oder erſcheinenden Charakter den „empiriſchen", das Weſen aber, deſſen Erſcheinung derſelbe iſt, den „intelligibeln". Der empiriſche Charakter verhält ſich zum intelligibeln, wie die Erſcheinung zum Dinge an ſich: das Ding an ſich als Wille iſt der intelligible Charakter der Welt und dieſe die Objectivation des Willens: nunmehr iſt ſie nicht blos Gehirnphänomen, ſondern Willensphänomen, ſie iſt als Gehirnphänomen (Vorſtellung) ideal, als Willensphänomen real.

Wir haben ſchon hier in aller Kürze dieſe Lehre erwähnen müſſen, die erſt ſpäter in ihrer ganzen Bedeutung hervortreten wird, denn ſie

[1] Ebendaſ. II. § 25.

bildet das Fundament der Ethik und das Thema ihrer beiden Grundprobleme. Die Ausdrücke hat Schopenhauer nicht erfunden, ſondern aus der Philoſophie und dem Sprachgebrauche Kants entlehnt, indem er ſtets mit lauten Worten gerühmt hat, daß die Lehre vom intelligiblen und empiriſchen Charakter und die Lehre von Zeit und Raum „die beiden großen Diamanten in der Krone des Kantiſchen Ruhmes“ ſeien, und jene „die größte aller Leiſtungen des menſchlichen Tiefſinns.“

II. Die Welt als die Objectivation des Willens.

1. Die Stufen der Welt. Die Ideen.

Die vollſtändige Objectivirung des Willens iſt das ganze Stufenreich der Dinge, das ſich von den unorganiſchen Körpern, den Erſcheinungen der allgemeinen Naturkräfte, zu den organiſchen Körpern und Individuen erhebt und durch die Reiche des Pflanzen- und Thierlebens zum Menſchen gelangt, der die Spitze der Weltpyramide bildet. Oft und gern vergleicht Schopenhauer dieſes Stufenreich mit den Gradationen des Lichts und der Töne, um dadurch ſowohl die Verſchiedenheit als die weſentliche Einheit der Dinge zu kennzeichnen; ſie ſind ſämmtlich Erſcheinungen eines und deſſelben Willens, der, untheilbar wie er iſt, ſich in jedem Dinge ganz und ungetheilt offenbart. Wie unendlich verſchieden die Lichterſcheinungen ſind von der ſchwächſten Dämmerung bis zum hellſten Mittag, ſo leuchtet doch in allen dieſelbe Sonne. Wie unendlich viele Abſtufungen vom ſtärkſten Ton bis zum leiſeſten Nachklange es auch giebt, ſo iſt doch der tiefſte noch hörbare Ton der Harmonie mit dem gleichnamigen, der zehn Octaven höher liegt, derſelbe.

Das Ding an ſich als Wille iſt der intelligible Charakter der Welt, deſſen empiriſchen Charakter das Stufenreich der Dinge in ſeiner Vollſtändigkeit ausmacht. In dieſer Scala giebt es unzählig viele Sproſſen und Grade, die aber insgeſammt nur die Art und Weiſe der Erſcheinung, die Sichtbarkeit oder Manifeſtation des Willens treffen, nicht dieſen ſelbſt, nicht den Willen als Ding an ſich, als intelligiblen Charakter der Welt. Dieſer iſt einer und derſelbe, ungetheilt und untheilbar, daher ganz in der Wurzel jeder Erſcheinung; wogegen der empiriſche Charakter der Welt in einer unendlichen Abſtufung beſteht.

[1] Ebendaſ. I. § 25. S. 152. II. Cap. 18. S. 219 ff.

Auf jeder dieſer Stufen erſcheint eine *charakteriſtiſche Willensart*: eine Kraft, die ſich den Umſtänden gemäß in zahlloſen Aeußerungen modificirt, ein Typus oder eine Form, die ſich in einer zahlloſen Menge von Individuen vervielfältigt.

Daher müſſen wir folgende Begriffe wohl unterſcheiden: 1. das *Ding an ſich als Wille*, d. i. der intelligible Charakter der Welt, 2. die *Welt als Wille*, d. i. der empiriſche Charakter der Welt in ſeiner vollſtändigen Abſtufung, 3. die Welt als den Inbegriff oder Schauplatz der *einzelnen* Erſcheinungen, die ſich wie Zeit und Raum ins Endloſe erſtrecken, ſich nie vervollſtändigen laſſen, unaufhörlich entſtehen und vergehen und jenen Fluß der Dinge ausmachen, den Heraklit (nicht, wie Schopenhauer einmal ſagt, beklagt, ſondern in erhabener Weiſe) als das Weſen der Welt erkannt hat. Der empiriſche Charakter der Welt beſteht in einer unendlichen und vollſtändigen Abſtufung, vergleichbar den Gradationen des Lichts und der Tonleiter; jede dieſer Stufen iſt der Ausdruck einer Kraft, der Typus oder die Form eines Weſens, die in allen einzelnen Erſcheinungen, es ſeien die zahlloſen Aeußerungen derſelben Kraft oder die zahlloſen Individuen derſelben Gattung, den Charakter, das Eſſentielle, das eigentliche *Was*, den Gehalt der Welt ausmachen: dieſe Formen ſind es, die Plato als die ewigen Muſterbilder oder *Ideen*, Ariſtoteles und nach ihm die Scholaſtiker als die formae substantiales bezeichnet haben.[1]

Wie verſchieden und mannichfach z. B. ſich die Kraft und Eigenſchaften des Waſſers äußern, ob im Sturz und Fall oder im ruhigen Dahinfließen oder im emporſteigenden Strahl u. ſ. f., ſo iſt doch die zahlloſe Menge dieſer Erſcheinungsweiſen nur bedingt durch die Umſtände oder Urſachen, unter denen ſie ſtattfinden; ebenſo zahllos iſt die Menge der Objecte, die aus Waſſer beſtehen, als da ſind Meere, Ströme, Flüſſe, Bäche, Quellen, Regen u. ſ. f.; dagegen die Kraft, die in allen jenen Erſcheinungen des Waſſers ſich darſtellt und den Charakter deſſelben ausmacht, iſt unter allen Umſtänden und in allen Formen dieſelbe.[2] Dieſen Charakter nennt Schopenhauer die Idee des Waſſers. Zu ihrer vollen und ewig gültigen Darſtellung gelangt dieſe Idee erſt in der künſtleriſch-dichteriſchen Anſchauung und dem Kunſtwerke, welches daraus hervorgeht.

[1] Ebendaſ. Bd. I. §§ 24, 25, 27. — [2] I. § 26. S. 165.

Wir gewinnen von hier aus ſchon einen Vorblick auf die Lehre vom Schönen und der Kunſt, wie die Lehre vom intelligiblen und empiriſchen Charakter ſchon die von der Freiheit und Nothwendigkeit angezeigt und uns auf die Grundlage der Ethik hingewieſen hat. Die Aeſthetik bildet in dem Syſteme Schopenhauers den dritten Theil, die Ethik den vierten und letzten.

2. Natürliche Urſachen und Kräfte. Höhere und niedere Kräfte.

Wir kennen den Unterſchied zwiſchen Urſache und Kraft. Gleich in ſeiner erſten Schrift, wo Schopenhauer vom Grunde handelte, hatte er nachdrücklich erklärt, daß die Urſache nicht für Kraft zu halten ſei, und den Maine de Biran wegen ſeines beſtändigen »cause ou force« getadelt. Jetzt, wo er von der Kraft handelt, macht er den umgekehrten Satz geltend, daß man die Kraft nicht für Urſache halten möge. Die Schwere ſei nicht die Urſache, daß der Stein fällt, dieſe ſei die Nähe der Erde, dagegen die Schwere oder Gravitation die Kraft, die ihn fallen macht.

Es giebt in der Natur, d. i. die Sinnenwelt oder die Welt als Vorſtellung, nur Urſachen, nämlich Bedingungen, unter denen die Zuſtände der Materie ſich ändern. Keine dieſer Urſachen iſt Kraft. Die natürlichen Urſachen ſind insgeſammt nur Bedingungen, Umſtände, Anläſſe oder Gelegenheitsurſachen, d. h. ſie ſind nicht cauſal im Sinne der Kraft, ſondern occaſional, wie Malebranche in ſeinem Werk von der Erforſchung der Wahrheit tiefſinnig und richtig erkannt hat.[1] Daſſelbe gilt von den Motiven. Die Conſtanz, womit unter den gegebenen Umſtänden die Kraft erſcheint und ſich äußert, heißt das Naturgeſetz.

Naturgeſetze ſind im Grunde nichts anderes als conſtante oder regelmäßige Naturerſcheinungen: das ſind Thatſachen, die in allen Fällen geſchehen, wo die im Geſetz ausgeſprochenen Bedingungen ſtattfinden: ein Naturgeſetz iſt eine allgemein ausgeſprochene Thatſache, un fait généraliſé. Eine vollſtändige Darlegung aller Naturgeſetze wäre demnach „ein completes Thatſachenregiſter“. So unterſcheidet Schopenhauer Naturbeſchreibung und Naturphiloſophie, die Aetiologie und die Philoſophie der Natur: das Thema jener ſind die Urſachen,

[1] De la Recherche de la vérité. Liv. VI. P. II. ch. 3. Die Welt als Wille I. § 26. S. 163 ff. Vgl. oben Buch II. Cap. I. S. 152—154.

das Thema dieſer die Kräfte; die Aetiologie hat es mit den Geſetzen, d. h. mit den conſtanten oder generaliſirten Thatſachen zu thun, die Philoſophie mit dem Gehalt und dem Charakter der Dinge. Was Schopenhauer hier die Aetiologie der Natur genannt hat, genau daſſelbe nennt man ſeit dem franzöſiſchen Philoſophen Auguſte Comte bis zum heutigen Tage „Poſitive Philoſophie“.

Um aber den Geſichtspunkt und die Aufgabe der Naturphiloſophie richtig zu ſtellen, iſt es nicht genug, Kräfte und Urſachen zu unterſcheiden, man muß auch den Unterſchied zwiſchen Kraft und Aeußerung, zwiſchen urſprünglichen und abgeleiteten, höheren und niederen Kräften einſehen, denn das Thema der Naturphiloſophie iſt die Lehre von den Kräften als der Stufenleiter der Objectivation des Willens.[1]

Hier aber hüte man ſich vor zwei nahe liegenden, landläufigen und dem wahren Verſtändniß der Dinge verderblichen Irrthümern: der eine beſteht darin, daß man die mannichfaltigen Aeußerungen derſelben Kraft für verſchiedene Kräfte anſieht — ich erinnere an das obige Beiſpiel vom Waſſer —, der andere darin, daß verſchiedene Kräfte für die Erſcheinungsformen einer und derſelben genommen und neue Kräfte weit höherer Art und Ordnung auf die der unterſten Stufe zurückgeführt werden. So hat die Phyſiologie, ein Zweig der Aetiologie der Natur, neuerdings die Exiſtenz der Lebenskraft geleugnet und die Geſtaltungen und Proceſſe des Lebens aus den allgemeinen Naturkräften zu erklären und als Aggregate der mechaniſchen, phyſikaliſchen und chemiſchen Kräfte darzuſtellen geſucht, als ob die organiſchen Formen wie Tropfſteine entſtänden und zuſammengeblaſen wären, wie Wolkengebilde. Kraft iſt Wille, Lebenskraft iſt Wille zum Leben: wer jene verneint, muß auch dieſen in Abrede ſtellen und ſomit die Grundlehre Schopenhauers verwerfen; daher ſich dieſer ſo oft mit der nachdrücklichſten Schärfe wider die Leugner der Lebenskraft wendet. Die höhere Kraft bemächtigt ſich der niederen und braucht dieſelben in ihrem Dienſt und zu ihrem Werk, aber ſie beſteht nicht aus dieſen Kräften, ſo wenig als der Schmied aus Ambos und Hammer beſteht.[2]

3. Uebereinſtimmung und Zwietracht. Der Urwille.

Als die Objectivation des Urwillens muß die Welt in ihrer Totalität wie in jedem ihrer Theile deſſen Weſen und Charakter dar-

[1] Die Welt als Wille u. ſ. f. I. § 27. — [2] Ebendaſ. § 27.

stellen: sie ist, vom Standpunkt des erkennenden Subjects betrachtet, „durch und durch Vorstellung", sie ist als Erscheinung des Dinges an sich „durch und durch Wille".[1] Um ihr Wesen richtig zu verstehen und zu deuten, müssen wir uns vergegenwärtigen, was der Urwille ist.

Er ist frei von aller Vielheit, darum ist er das All-Eine, das Ἓν καὶ πᾶν, das in allen Erscheinungen identische Urwesen. Er ist frei von allem Grunde, darum ist er auch ohne alle Ursachen, ohne alle Motive und Zwecke, darum auch ohne Erkenntniß, als welche zunächst bestimmt ist, Ursachen wahrzunehmen und Motive zu machen: daher kann sein Wesen in nichts anderem bestehen als in einem „blinden Drange", in einem ruhelosen Streben, welches alle Ziele, alles Erstreben, darum auch alle Befriedigungen ausschließt.[2]

Ziehen wir die Folgerungen. Als das All-Eine ist der Urwille der Welt völlig immanent, ganz und ungetheilt in jeder Erscheinung: daher die Welt alle Erscheinungen aus ihren eigenen, inneren Kräften bewirkt, also nicht von einem Wesen außer ihr gemacht wird, sondern sich selbst schafft und hervorbringt. Dieses All-Eine ist kein Gott, unter welchem Namen wir ein Wesen vorzustellen gewohnt sind, zu dessen Eigenschaften die vollkommenste Weisheit gehört; der Urwille aber ist blinder, erkenntnißloser Drang: daher die Lehre Schopenhauers von der Immanenz des Urwesens jede theistische wie pantheistische Fassung ausschließt und bekämpft; auch darf der Urwille nicht als Weltseele genommen werden, worunter wir uns ein denkendes und erkennendes Wesen vorstellen, wie unter dem Wort Seele überhaupt.

Da nun alle Erscheinungen aus einem und demselben Urwesen entspringen und in ihrer Wurzel identisch sind, so folgt daraus ihr durchgängiger Zusammenhang, ihre äußere und innere Zusammengehörigkeit und Verwandtschaft, jener »consensus naturae«, vermöge dessen alle Theile der Natur sich entgegenkommen, sich einander anpassen und anbequemen. Der Causalzusammenhang aller Erscheinungen, worin jede unter gegebenen Bedingungen in diesem Zeitpunkte und an diesem Orte auftritt, hat den Charakter der äußeren Nothwendigkeit; die Zusammengehörigkeit und wechselseitige Anpassung der unorganischen und organischen Natur hat den Charakter der äußeren Zweckmäßigkeit; die Gestaltung der organischen Körper, die Analogie ihrer Grundformen, die Einheit ihres Bauplanes, die wechselseitige Ueber-

[1] Ebendas. § 27 und § 29. — [2] Ebendas. § 27.

einſtimmung ihrer Theile hat den Charakter der inneren Zweckmäßigkeit. Daß die Schellingſche Philoſophie von der Idee der Natureinheit ergriffen und die Einheit der Naturkräfte zu erkennen beſtrebt war, rühmt Schopenhauer als einen ihrer tiefen und dem Weſen der Welt adäquaten Gedanken.[1]

Aber als blinder Drang, als raſtloſes, nie befriedigtes und nie zu befriedigendes Streben trägt der Wille auch die Quelle der Zwietracht und des Streites in ſich, die in den Erſcheinungen der Welt allgegenwärtig ſind: es iſt „ein hungriger, ſich ſelbſt aufzehrender Wille", der die Welt von Innen treibt und bewegt. Die Grundform ſeiner Sichtbarkeit iſt die Materie. Wie er ſelbſt das Urweſen aller Erſcheinungen überhaupt, ſo iſt die Materie der Urgrund aller äußeren Erſcheinungen: in ihr erſcheint ſogleich der unvertilgbare Streit zweier Kräfte, der beiden Grundkräfte der Repulſion und Attraction; in der Schwere erſcheint ſogleich der blinde raſtloſe Drang nach einem nie zu erreichenden Ziel.[2]

Jede höhere Erſcheinung in der Welt iſt ein Sieg über die niederen und kann nur aus dem Streit zwiſchen dieſen hervorgehen: daher der allgemeine Kampf in der Thier- und Menſchenwelt. Homo homini lupus. Nur durch den Schlangenfraß wird die Schlange zum Drachen. Das bellum omnium, welches nach jedem Siege und auf jeder Stufe von neuem beginnt, charakteriſirt den Weg, den der Urwille nehmen muß, um in der Welt vorwärts zu kommen. Es giebt hier kein Endziel, ſondern nur Scheinziele und Scheinbefriedigungen. Was kann dieſer hungrige und raſtloſe Wille in der Welt andres erleben und anrichten als Angſt, Noth und Leiden? Wenn der Weg vom Wunſch zur Scheinbefriedigung raſch durchlaufen wird, ſo nennt man das in der Menſchenwelt Glück; geht es langſam, ſo klagt man über Unglück und Leiden.

Da der Urwille ganz unabhängig iſt von Zeit und Raum, ſo liegt in ihm die Möglichkeit, auch unabhängig von beiden, d. h. von allen Bedingungen, welche die Erſcheinungen trennen und iſoliren, zu wirken, die Schranken und Scheidewände der Zeit und des Raumes zu durchbrechen, Wirkungen in die Ferne auszuüben und auf dieſe Art ſich magiſch zu manifeſtiren, ſei es als actio in distans oder

[1] Ebendaſ. I. § 28. — [2] Bd. II. Cap. 24 und Cap. 28. Vgl. I. § 28—29.

als visio in distans. Wir werden auf die hierhergehörigen Erscheinungen zurückkommen; sie spielen in der Lehre Schopenhauers eine wichtige Rolle und bilden ein sehr willkommenes Problem, weil diese Lehre die einzige sein will, die vermöge ihrer Metaphysik im Stande ist, die glaubwürdigen Thatsachen der Magie zu erklären.

4. Der Wille zum Leben.

Wir haben es schon gesagt, daß der Urwille, der das innere Wesen der Welt ausmacht, weder als Weltseele, noch weniger als Gott aufzufassen sei. Die Welt mit aller ihrer Noth und ihren Leiden vergöttern heißt das Dasein Gottes verneinen, wie denn Spinozas Pantheismus in Wahrheit Atheismus sei, und Rousseaus Lehre vom Staatsoberhaupte Demokratie; Spinoza verhalte sich zu Gott, wie Rousseau zum Souverän, und jener Fürst, der den Adel abschaffen wollte, indem er alle seine Unterthanen nobilitirte, zu den Standesprivilegien.

Der Urwille ist der Wille zum Dasein und zu allen möglichen Steigerungen desselben, also der Wille zum organischen Dasein, zum Leben, der universelle Lebensdrang. Welche colossale Größe dieser Drang sowohl durch die Menge seiner Anlagen und Gelegenheitsursachen als auch durch die Intensität seiner Herrschaft hat und gewinnt, zeigt uns auf das Augenscheinlichste die Thier- und Menschenwelt. Da ist die Fülle und Ueberfülle der Lebenskeime, die außerordentliche Leichtigkeit der Befruchtung, sogar die keimlose Entstehung thierischer Wesen durch generatio aequivoca, die Heftigkeit des Geschlechtstriebes und die Zeugungsgier, die ungeheure Angst vor und in jeder Lebensgefahr, der grenzenlose Jubel über die Rettung, die erregtesten Mitgefühle der Zuschauer, wenn es sich um die Sache des Daseins handelt, die beständige Todesfurcht und die Todesangst selbst.

Vergleicht man den Lebensdrang mit dem Inhalt des thierischen Lebens, so ist derselbe erschöpft durch die Erhaltung der Individuen und der Gattung: hungern, Nahrung suchen und herbeischaffen, oft mit unsäglicher Mühe und Arbeit, sich ernähren und fortpflanzen ist alles. Die Natur vervielfältigt die Individuen in verschwenderischer Fülle, um ihre Gattungen zu perpetuiren. Alles ist ihr an der Erhaltung der Gattung gelegen, nichts an der des Individuums. Und wozu die Gattungen? Damit eine neue Generation das alte Spiel

wieder von vorn anfängt: hungern, Nahrung ſuchen und herbeiſchaffen, ſich ernähren und fortpflanzen. Und ſo erhält ſich das Weltgetriebe „durch Hunger und durch Liebe".

Vergleicht man die Mühe des thieriſchen Lebens mit ſeinem Loſe, ſo iſt das Mißverhältniß ſchreiend. Was hat der blinde Maulwurf davon, daß er ſein nächtliches Daſein verbringt, indem er fortſchaufelt? Das ganze thieriſch-menſchliche Leben, ſoweit es ſich in der Erhaltung der Individuen abſpielt, iſt, wie Schopenhauer ſprüchwörtlich ſagt, ein Geſchäft, welches die Koſten nicht deckt, ein Spiel, das die Kerze nicht werth iſt, die es beleuchtet. Wer möchte ein ſolches Daſein begehren und fortführen, wenn er den Werth deſſelben vor Augen hätte, d. h. wenn er im Stande wäre, es zu erkennen? Die Sache von außen betrachtet, könnte es ſcheinen, als ob die Natur durch die Perpetuirung der Gattungen ihre permanenten Formen, die platoniſchen Ideen, wie Schopenhauer ſie nennt, erhalten wollte und zu dieſem Zwecke die tragikomiſchen Schauſpiele des Lebens immer von neuem aufführen müßte.

Aber ein Blick in das *Innere* des Lebens, in unſer *eigenes* Inneres, dieſer untrügliche Blick zeigt uns die Sache ganz anders: da iſt kein leuchtender und leitender *Zweck*, der den Willen zum Leben beherrſcht und lockt, ſondern es iſt die coloſſale Liebe zum Daſein, das Lebenwollen um jeden Preis, ohne alle Rückſicht auf den Zweck und Werth des Lebens, ohne alle Vorſtellung und Kenntniß deſſelben, alſo der erkenntnißloſe, blinde Lebensdrang, der das innere unermüdliche Triebwerk, das primum mobile alles Lebens ausmacht. Wir werden zu leben nicht gelockt, ſondern getrieben, nicht von vorn gezogen, ſondern a tergo gedrängt, wir wollen leben, ohne zu wiſſen warum und wozu. Das Wollen als ſolches iſt grundlos. Jede Aeußerung einer Naturkraft hat ihre Urſache, die Naturkraft ſelbſt hat keine. Es iſt mit dem Willen, wie mit der Kraft, denn die Kraft iſt Wille: jeder Willensact hat ſeine Urſache, der Wille ſelbſt hat keine.

Was ſich in der Körperwelt weder finden noch herſtellen läßt, ein perpetuum mobile, liegt in dem Dinge an ſich: es iſt der Wille zum Leben, der Lebenstrieb und Lebensmuth, kurzgeſagt, *die blinde Lebensluſt*. Wenn dieſe ſinkt oder ſchwach wird, ſo entſteht in uns die Hypochondrie und Melancholie, die Schwermuth und der Trübſinn; wenn ſie verſiegt, ſo entſteht der Hang zum Selbſtmord. Alle Erkenntniß iſt ſecundär, und zwar iſt ſie unter den Früchten am Baume der

Welt die späteste; der Wille zum Leben dagegen ist primär und zwar von den Wurzeln der Welt die tiefste. Noch genauer zu reden, ist die Erkenntniß nicht blos secundär, sondern tertiär, denn sie ist ein Product des Organismus, dieser aber ist die Erscheinung, der unmittelbare Ausdruck des Willens zum Leben.

Achtes Capitel.

Der Wille in der Natur.

I. Die Metaphysik in nuce.

In dem zweiten Buche des Hauptwerkes hatte Schopenhauer seine „erste Betrachtung der Welt als Wille" gegeben und darin seine Lehre von der Realität der Außenwelt und der Objectivation des Willens in jenen Grundzügen dargethan, die wir im vorigen Capitel schon unter Hinzunahme einiger Abschnitte aus den „Ergänzungen" entwickelt haben. Er fühlte wohl, daß er gewisse Dunkelheiten der Sache nicht überall durch die Klarheit der Darstellung zu überwinden vermocht habe, und hat an einer Stelle, wo es sich um die Entstehung oder den Hervorgang der höheren Kräfte aus dem Streite der niederen handelte, diesen Mangel selbst ausgesprochen.[1] Wie verträgt sich auch, könnte man schon hier fragen, die Entstehung höherer Kräfte mit der Ursprünglichkeit und Grundlosigkeit aller Kräfte überhaupt? Doch haben wir die Lehre noch nicht zu beurtheilen, sondern erst darzustellen, wie sie aus dem Geiste des Philosophen hervorging.

Der empfundene Mangel haftete nicht blos an einer Stelle, sondern das ganze zweite Buch war der Ergänzungen, Verdeutlichungen und der sachlichen Ausführungen weit bedürftiger als die drei anderen. Daher kam es, daß Schopenhauer eine neue Auflage des Hauptwerkes so dringend herbeiwünschte; daß er zu dem zweiten Buch eine Reihe eingehender „Ergänzungen" schrieb, die sich am Ende dergestalt vermehrt hatten, daß sie an Umfang mehr als das doppelte des ganzen zweiten Buchs betrugen, sie waren auch verhältnißmäßig die umfänglichsten aller Ergänzungen; endlich war die Folge, daß seine erste Schrift seit

[1] Die Welt als Wille u. s. f. I. § 27. S. 173.

dem Hauptwerke, die nach einer siebzehnjährigen Pause erschien, „über den Willen in der Natur" handelte.[1]

Das Büchlein sollte in der kürzesten und deutlichsten Darlegung seine Metaphysik „gleichsam in nuce" enthalten, sie betrug von dem Umfange des zweiten Buchs und aller dazu gehörigen Ergänzungen nur etwa die Hälfte; zugleich sollte dasselbe zeigen, daß, wenn auch die Werke Schopenhauers unbekannt geblieben, doch der Inhalt seiner Grundlehren von vielen Seiten bestätigt werde: durch die empirische Naturwissenschaft, die Sprache, die bisher unerklärten, aber sicheren Thatsachen des animalischen Magnetismus, endlich durch religiöse Lebens- und Weltanschauungen, zu denen sich der größte Theil der Menschheit bekenne. Demgemäß theilte sich das Werk in die sieben Rubriken: „Physiologie und Pathologie, Vergleichende Anatomie, Pflanzenphysiologie, Physische Astronomie, Linguistik, Animalischer Magnetismus und Magie, Sinologie".

II. Religion, Sprache, Magie.

1. In diesem letztgenannten Abschnitte hat Schopenhauer zum ersten mal die Uebereinstimmung zwischen den Grundüberzeugungen seiner Philosophie und den im chinesischen Reiche, dem größten der Welt, verbreiteten Glaubenslehren ausgesprochen und beurkundet. Erst nach der Herausgabe seines Hauptwerkes hatte er aus den Berichten englischer Forscher in den Asiatic Researches, namentlich des Indologen H. Th. Colebrooke, und aus den zahlreichen Schriften des Isaak Jakob Schmidt, Mitgliedes der K. K. Akademie zu Petersburg und ausgezeichneten Kenners der Mongolen und Tibetaner, die ostasiatischen Glaubenslehren, insbesondere auch den Buddhaismus näher kennen gelernt. Die herkömmliche Annahme, daß der Theismus, abgesehen von der Verschiedenheit seiner Arten, das Zeugniß aller Völker für sich habe und durch den consensus gentium bestätigt werde, scheitere völlig an den thatsächlichen Glaubenslehren, die im chinesischen Weltreiche herrschen, vor allem an der Weltreligion des Buddhaismus. Nach den jüngsten Feststellungen zähle China 415 Millionen Bewohner und der Buddhaismus 369 Millionen Bekenner.

Die drei uralten Lehren, die bis in das sechste vorchristliche Jahrhundert hinaufreichen, die des Laotse von dem Heilswege zur Erlösung

[1] Vgl. oben Buch I. Cap. V. S. 72—75.

(Taolehre), die Moralphilosophie des Konfuzius und die Religionslehre des Buddha (Fo) stimmen darin überein, daß sie nichts von Gott als dem Schöpfer und Erhalter der Welt wissen, daß sie die in Sünden und Leiden versenkte Welt nicht für eine Theophanie, für das Werk und die Offenbarung eines gütigen, weisen und gerechten Gottes halten, vielmehr rechne der Buddhaismus eine solche Lehre unter die verdammlichen Ketzereien; dazu komme die altindische, auch im Buddhaismus einheimische Lehre von der Maja, d. i. die Lehre von der Nichtigkeit und Scheinrealität der Welt, die wir vorstellen. So bestätige die zahlreichste aller Weltreligionen Schopenhauers eigene Lehre in ihrer atheistischen, pessimistischen und idealistischen Weltansicht.

Als das höchste Wesen gilt bei den Chinesen der Himmel (Tien); Tschuhi, der größte und angesehenste ihrer Gelehrten, der im zwölften Jahrhundert gelebt, soll gesagt haben, daß der Geist des Himmels aus dem hergeleitet werden müsse, was der Wille im Menschengeschlecht sei: ein Ausspruch, den als ein Samenkorn der fundamentalsten Wahrheit Schopenhauer besonders hervorhebt.[1]

2. Es liegt eine tiefe Weisheit in der Sprache, und, wie Lichtenberg gesagt hat, wer selbst viel denkt, wird sie finden. Wenn Sprachen, wie die griechische, lateinische, italienische, französische, englische und deutsche, das Wirken so oft durch wollen, nie durch vorstellen oder erkennen ausdrücken, so ist diese Art der Bezeichnung nicht blos als eine uneigentliche Redeweise, ein sogenannter Tropus, zu nehmen, sondern sie verräth ein tiefes Gefühl der Wahrheit; wird doch im Englischen das Wort „wollen" gebraucht, um als Auxiliar des Futurums aller Verba zu dienen. In einigen Stellen, wo Aristoteles von den Elementen, auch von den Thieren sagt, daß sie durch Zwang genöthigt werden können, wider ihre Natur zu handeln, hat er Natur und Wille einander gleichgesetzt, denn er sagt „παρὰ φύσιν ἢ παρ' ἃ βούλονται". Plinius in seiner Naturgeschichte bemerkt, daß in der Natur nicht »ratio« herrsche, sondern nur »voluntas«. Aehnliche Aussprüche hat Seneca gethan. Und die alltäglichen Redensarten, wie: „es will regnen, das Feuer will nicht brennen, das Wasser will überlaufen, das Gefäß will bersten" u. s. f., sind ein unwillkürlicher Ausdruck der Wahrheit, daß alles Wirken, auch das erkenntnißlose, dasselbe ist, als das Wollen

[1] Wille in der Natur. (Originalausgabe 1854.) S. 128—139.

in uns. Nenne man ſolche Redeweiſen immerhin übertragene oder tropiſche, ſo zeigt ſich eben dieſe Art der Uebertragung von dem Gefühle der Wahrheit getragen und inſpirirt. Warum überträgt man nicht den Intellect des Menſchen, ſondern nur den Willen auf das Weſen und Getriebe der Dinge?[1]

3. Als Schopenhauer ſein Hauptwerk ausführte, hatte der animaliſche Magnetismus oder Mesmerismus ſeine erſte Periode durchlaufen, er war in Paris von einer Commiſſion, zu der Franklin und Lavoiſier gehörten, verurtheilt worden, und es hatten ſich nicht blos verkehrte und falſche Vorſtellungen, ſondern auch viel Aberglaube, Lüge und Betrug in die Sache gemiſcht. Doch hatte ſie fortbeſtanden und fortgewirkt, ſie war in Frankreich durch Männer, wie Puyſegur und Szapáry, in Deutſchland durch die naturphiloſophiſche Schule und Aerzte, die aus ihr hervorgingen, betrieben und zum Gegenſtande wiſſenſchaftlicher Erklärungsverſuche gemacht worden. Ich nenne hier beſonders Kieſer in Jena, deſſen „Tellurismus“ und „Archiv für thieriſchen Magnetismus“ unſerem Philoſophen zur näheren Kenntnißnahme gedient haben. Als Schopenhauer ſich im letzten Stadium ſeiner Laufbahn befand, ſtand der animaliſche Magnetismus im Begriffe, in eine neue Phaſe zu treten, die der engliſche Chirurg Braid durch den von ihm entdeckten Hypnotismus gerade damals begründete. Der Zeitpunkt kam, den Schopenhauer nicht mehr erlebt hat, in welchem gewiſſe magiſche Thatſachen, die man dem animaliſchen Magnetismus niemals hat glauben wollen, ſo offenkundig ausgeführt und dargethan wurden, daß nun auch ſelbſt unbefangene und ungläubige Aerzte ſie einräumten, obwohl es auch hier nicht an Betrügereien gefehlt hat.

In dem Zeitraum zwiſchen der Vollendung ſeines Hauptwerkes und der Abfaſſung der Schrift „über den Willen in der Natur“ hatte Schopenhauer die Erſcheinungen des animaliſchen Magnetismus theils aus glaubwürdigen Berichten theils aus eigener Anſchauung eingehender kennen gelernt und die Ueberzeugung gewonnen, daß es ſich hier um wirkliche Vorgänge handle, die man durch bezweifeln und ableugnen nicht ungeſchehen machen und nur aus ſeiner Lehre allein erklären könne: es handelte ſich um die Herrſchaft des Magnetiſeurs über den Willen und die Gedanken anderer Perſonen, um den magnetiſchen

[1] Ebendaſ. S. 95—98.

Schlaf und das Hellsehen im tiefsten Schlaf. Dazu gesellte Schopenhauer die im Volke und Volksglauben einheimischen und bewährten „sympathetischen Kuren", deren Gegentheil in der Ausübung verderblicher Einflüsse, in dem »maleficium« und der »fascinatio« bestände, die den Charakter des Hexenwesens und den eigentlichen Inhalt des Hexenglaubens ausmachten.

Alle die genannten Erscheinungen sind aus dem physischen Causalnexus schlechterdings unerklärlich, sie sind räthselhafte und geheimnißvolle Dinge, die in das Gebiet derjenigen Vorgänge fallen, welche man als magische zu bezeichnen pflegt. Im Götterglauben des Alterthums erschienen die Wunderthaten und Zaubereien als die mittelbaren Werke göttlicher und dämonischer Kräfte, zu deren Aneignung man derjenigen Mittel kundig sein mußte, welche auf die Götter und durch sie zu wirken vermochten: daher die Priester am ehesten in die Geheimnisse der Magie eingeweiht waren, und diese von den neuplatonischen Philosophen als Theurgie betrachtet, von Porphyrius zuerst so benannt wurden. Als aber in der Weltreligion die Herrschaft der göttlichen Aristokratie durch das Christenthum gestürzt und die der göttlichen Monarchie eingeführt wurde, so galten von nun an die Götter und Dämonen für böse Wesen und demgemäß die Magie für ein Werk des Teufels und der Teufelsbündnisse, wozu nach der Entstehung des Hexenglaubens auch das gesammte Hexenwesen gehörte.

Im Hinblick auf den tollen Aberglauben, womit diese Vorstellungen versetzt waren und auf die furchtbare Grausamkeit, womit sie verfolgt wurden, gebührt dem Cartesianer Balthasar Bekker alles Lob, der die Unmöglichkeit der Magie zu beweisen unternahm, da es in der Körperwelt keine andere Wirksamkeit gebe und geben könne, als die mechanische.

Die Aufklärung ist ihm gefolgt und hat in der Welt einen förmlichen „Thomas- oder vielmehr Thomasiusunglauben" an die Magie verbreitet. Dieser Stand der Sache ist seit Kant und durch ihn geändert. So lange Zeit und Raum, jene für den ungeheuren Fluß, dieser für die ungeheure Schachtel angesehen wird, worin alle Wesen stecken, muß ein von beiden unabhängiges Sein und Wirken für eine baare Unmöglichkeit gelten. Nachdem aber Kant bewiesen hat, daß Zeit und Raum bloße Anschauungsformen sind, ist die Möglichkeit einer solchen Unabhängigkeit einleuchtend, ohne welche auch nach Kants eigener tief-

sinniger Darlegung von Freiheit im ernstlichen Sinn gar nicht die Rede sein könnte.

Diesen Standpunkt behauptet Schopenhauer und beurtheilt aus ihm die Thatsachen der Magie. Das von Zeit, Raum und Causalität unabhängige Wesen ist der Wille: er ist das Urwesen, das Wesen aller Wesen, das All-Eine, das Herz der Welt. Unabhängig von Zeit, Raum und Causalität, also auch von dem natürlichen Causalnexus der Dinge wirken, heißt magisch wirken oder zaubern. Zeit und Raum isoliren die Individuen, deren jedes eine Willenserscheinung und ein erkennendes Subject für sich ausmacht. Unabhängig von Zeit und Raum wirken heißt daher die Schranken und Scheidewände beider durchbrechen, die Isolatien der Individuen im Wollen und Erkennen aufheben und unmittelbar in die zeitliche und räumliche Ferne wirken: dies ist im Wollen die actio in distans oder die Zauberei, im Erkennen die visio in distans oder das Hellsehen. Zu allen Zeiten und in allen Ländern, sagt Schopenhauer, habe man die Meinung gehegt, daß außer der regelrechten Art, Veränderungen in der Welt hervorzubringen, mittelst des Causalnexus der Körper, es noch eine andere, von jener ganz verschiedene Art geben müsse, die gar nicht auf dem Causalnexus beruhe; es müsse außer dem nexus physicus zwischen den Erscheinungen dieser Welt noch eine andere, durch das Wesen an sich aller Dinge gehende, gleichsam unterirdische Verbindung, einen nexus metaphysicus geben und statt des gewöhnlichen Wirkens von außen ein Wirken auf die Dinge von innen, vermöge des Wesens an sich, welches in allen Erscheinungen eines und dasselbe ist, möglich sein. So fest auch die Scheidewände der Individuation und Sonderung seien, so könnten sie doch gelegentlich eine Communication gleichsam hinter den Coulissen zulassen, und wie es im somnambulen Hellsehen eine Aufhebung der individuellen Isolation der Erkenntniß gebe, könne es auch eine Aufhebung der individuellen Isolation des Willens geben. „Hierzu den Weg zu finden, die Isolation, in welcher der Wille sich in jedem Individuum befindet, aufzuheben, eine Vergrößerung der Willenssphäre über den eignen Leib des Wollenden hinaus zu gewinnen — das war die Aufgabe der Magie."

Was in Ansehung des animalischen Magnetismus Mesmer vom Weltäther, andere von der Hautausdünstung des Magnetiseurs u. s. f. gefabelt haben, sei Unsinn; auch die Operationen mit Magnetstäben,

die Manipulationen u. ſ. f., wie bei den ſympathetiſchen Kuren die Ceremonien und ſinnloſen Worte, ſeien nebenſächlich; das eigentliche Agens, wie auch die etwas tiefer blickenden Magnetiſeure und Forſcher richtig geſehen und Männer, wie Szapáry, ausgeſprochen hatten, ſei einzig und allein der Wille, dem die Kraft der Magie inwohne ohne alle äußeren Zeichen und Beiwerke, während die letzteren, wie z. B. die Manipulationen des Magnetiſeurs, nur dazu dienen, den Willen auf ſein Object zu fixiren; für ſich genommen, aber gar nichts ausrichten. Ohne den Willen ſind alle äußeren Zeichen und Ceremonien Hokuspokus.

Das magiſche Wollen iſt das wirkliche, mächtige, inbrünſtige, von keinem Zweifel beirrte, von keiner Theorie belehrte oder geleitete Begehren. Alle Theorie iſt ſecundär und, für ſich genommen, machtlos: keine, und wäre ſie noch ſo richtig, kann die Magie des Willens hervorrufen; keine, und wäre ſie noch ſo abergläubiſch und falſch, kann ſie verhindern oder entkräften. Von den Theoſophen und Myſtikern, die nach der Wiederbelebung des Neuplatonismus durch die Renaiſſance hervorgetreten ſind, haben einige das Weſen der Magie richtig gefühlt und charakteriſtiſch bezeichnet: vor allen Theophraſtus Paracelſus und unter ſeinen Nachfolgern Jakob Böhme. Paracelſus ſetzt Magie und Vernunft einander entgegen: „die Magie iſt eine große verborgene Weisheit, die Vernunft iſt eine öffentliche große Thorheit“. Die Quelle alles Wirkens iſt der Wille, die Begierde, die, was ſie begehrt, mit einer ſolchen Kraft imaginirt, daß es leibhaftig wird. Dieſe Begierde iſt das Herz des Menſchen, „die Sonne des Mikrokosmus“, und die „Imaginatio Mikrokosmi iſt ein Saamen, der materialiſch wird“. „Dieſe kräftige und ſtrenge Imagination iſt der Anfang aller magiſchen Werke.“ Alles leibhaftige Imaginiren ſtammt aus der inbrünſtigen Begierde, die aus dem Herzen kommt, die keine Zweifel und Schwankungen kennt und vom Glauben an ihre Sache ganz erfüllt iſt. „Der Glaube beſchließt den Willen“, ſagt Paracelſus, „der Zweifel bricht das Werk.“ Was inbrünſtig begehrt wird, iſt wahr und wird wirklich. Darum erfüllen ſich die Flüche, die von Herzen kommen, wie die Vater- und Mutterflüche, die Flüche der armen Leute, der Gefangenen u. ſ. w. In der Gelehrſamkeit und den Begriffen ſteckt keine Kraft, auch nicht in den Ceremonien, welcher Art ſie auch ſeien, dieſe ſind „lauter Affenſpiel“, wie Paracelſus ſagt.

In demſelben Sinn hat Jakob Böhme in ſeiner „Erklärung von ſechs Punkten“ die Magie aufgefaßt, wenn es unter dem fünften Punkte heißt: „Magia iſt die Mutter des Weſens aller Weſen, denn ſie macht ſich ſelber und wird in der Begierde verſtanden. Die rechte Magie iſt kein Weſen, ſondern der begehrende Geiſt des Weſens. In Summa: Magia iſt das Thun im Willengeiſt.“

Nach Schopenhauer heißt magiſch wirken unabhängig vom Cauſalnexus der Dinge wirken durch den bloßen Willen, wie es die angeführten Thatſachen darthun. Und da nach ſeiner Lehre eine ſolche Unabhängigkeit dem Willen in Wahrheit zukommt, ſo begründet ſie durch das Princip ihrer Metaphyſik die Möglichkeit der Magie, weshalb Schopenhauer die Werke der letzteren als „Experimentalmetaphyſik“ bezeichnet. Das Wort ſtammt von Bacon, der es aber nicht in dieſem und in keinem der Phyſik transſcendenten Sinne genommen hat.[1]

III. Naturwiſſenſchaftliche Beſtätigungen.

1. Die unwillkürlichen Leibesactionen.

Der Satz, daß Wille und Leib identiſch ſind, gehört zu den Grunddogmen der Lehre Schopenhauers und iſt nach ſeinem eigenen Ausſpruch „die philoſophiſche Wahrheit kat exochen“. Doch iſt uns dieſer Satz noch keineswegs in ſeinem vollen Umfange dargethan und nur ſo weit bewieſen worden, als derſelbe aus den willkürlichen Leibesbewegungen und aus den Willenserregungen erhellt, die als Empfindungen der Luſt und Unluſt unmittelbar aus äußeren Einwirkungen auf den Leib hervorgehen oder als heftige Gemüthsbewegungen freudiger wie trauriger Art unmittelbar in leibliche Eindrücke und Veränderungen übergehen. Daß der ganze Leib Wille ſei, iſt in dem zweiten Buche des Hauptwerks wohl vielfach behauptet und geltend gemacht, aber nicht einleuchtend genug ausgeführt worden. Darum haben wir im vorigen Capitel dieſen Satz nur unter der Vorausſetzung gelten laſſen, daß auch die unwillkürlichen Bewegungen des Leibes, auch deſſen innere bewußtloſe Vorgänge, daß alle ſeine Functionen, darum auch ſeine geſammte Gliederung und Geſtaltung Ausdruck und Manifeſtation des Willens ſeien. Dieſe Vorausſetzung iſt nunmehr zu beweiſen.[2]

[1] Ebendaſ. S. 99—127. Vgl. oben Buch I. Cap. VII. S. 97 ff. — [2] S. oben Buch II. Cap. VII. S. 235.

Zwar hatte der Königlich Däniſche Leibarzt Brandis in zwei Schriften aus den Jahren 1833 und 34 zu beweiſen geſucht, daß alle Proceſſe des Organismus ſowohl im geſunden als auch im kranken Zuſtande Aeußerungen eines bewußtloſen Willens wären, und dieſer ihre Urquelle und primum mobile. Schopenhauer hatte dieſe Beſtätigung ſeiner Lehre von ſeiten eines ſo angeſehenen Arztes in der erſten Auflage ſeiner Schrift „über den Willen in der Natur“ mit erfreuter Genugthuung berichtet; doch mußte er in den Ergänzungen und in der zweiten Auflage der genannten Schrift dieſe Genugthuung umſtimmen. Was er für eine Beſtätigung ſeiner Lehre gehalten hatte, erwies ſich bei näherer Beleuchtung nur als eine Wiederholung derſelben und ein an ihr verübtes Plagiat. Der däniſche Leibarzt hatte ſich an der „Welt als Wille und Vorſtellung“ in ähnlicher Weiſe verſündigt, als einige Jahre zuvor der Wiener Augenarzt an der Farbenlehre.

Der Uebergang von der Erkenntnißlehre zur Metaphyſik lag in der Frage: was bin ich in der Welt, in der ich bin, und die ich vorſtelle? Die Antwort hieß: ich bin das die Welt vorſtellende und erkennende Subject, dieſes erkennende Subject iſt ein ſenſibler *Leib*, mein Leib, deſſen Actionen meine Kraftäußerungen ſind; ich bin *Kraft*, dieſe Kraft iſt *Wille*, mein Wille, dieſer Wille bin *ich ſelbſt*. Um die Grundlehre Schopenhauers, daß Kraft und zwar alle Kraft gleich Wille iſt, überhaupt zu verſtehen, muß man *Wille* und *Willkür* richtig zu unterſcheiden wiſſen. Willkür iſt Wille, nicht umgekehrt. Willkür iſt eine beſondere Willensart, die ſich zum Willen verhält, wie die Species zur Gattung: ſie iſt der motivirte, d. h. der von Motiven beſtimmte, alſo von der Erkenntniß beleuchtete, geleitete und regulirte Wille, der thieriſch-menſchliche, noch näher geſagt, der menſchliche, von der Vernunfterkenntniß gelenkte, durch Begriffe und abſtracte Motive, die aus Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft geſchöpft ſind, beſtimmte Wille. Wo aber eine Vielheit von Motiven auf den Willen einwirkt, kann ein Conflict derſelben ſtattfinden, der ſich nur durch Abwägung, Ueberlegung und Wahl entſcheiden läßt: dieſe *Wahlentſcheidung* iſt die Willkür im eigentlichen und engſten Sinne des Worts. In dieſer Form aber erſcheint der Wille erſt, nachdem er durch das Bewußtſein hindurchgegangen, den doppelten Intellect paſſirt, die Objecte erkannt und nunmehr diejenige Höhe ſeiner Objectivation erreicht hat, von welcher aus er im Stande iſt, auf die erkannte Außenwelt zu reagiren. Da nun in dieſer Ge-

ſtalt der Wille die allerbekannteſte und täglichſte Sache von der Welt iſt, ſo pflegen wir Wille und Willkür zu identificiren und nun das Wollen für eine Function der Vernunft und des Erkennens zu halten.

Dieſe falſche Anſicht iſt nicht blos ein gewohntes und eingewurzeltes Vorurtheil, ſondern beruht zugleich auf einem metaphyſiſchen Grundirrthum aller bisherigen Philoſophie. Man habe nämlich das Erkennen und Denken, welches eine Gehirnfunction ſei, verſelbſtändigt und unter dem Namen „Seele“ hypoſtaſirt, man habe die Seele wegen ihres immateriellen Weſens für eine einfache Subſtanz erklärt, der mit dem Denken und vermöge deſſelben auch das Wollen zukomme. So ſei die rationale Pſychologie ausgemacht worden, die der Seele wegen ihrer Einfachheit die Unſterblichkeit und dem Denken wegen ſeiner Immaterialität die Urſprünglichkeit und den Primat zuerkannt habe. Obwohl Kant die wiſſenſchaftliche Gültigkeit der metaphyſiſchen Seelenlehre von Grund aus zu nichte gemacht, ſo habe er doch die Urſprünglichkeit der Denk- und Urtheilskraft beſtehen laſſen und die ſecundäre Beſchaffenheit oder die phyſiſche Herkunft des Intellects beſtritten.

Nun aber lehrt Schopenhauer, daß die Seele, dieſes mit Verſtand und Wille begabte Weſen, nicht einfach ſei, ſondern zuſammengeſetzt, daß ihre beiden völlig heterogenen Beſtandtheile Wille und Intellect ſeien, daß, wie ſchon Cabanis nachgewieſen, der Intellect phyſiſcher Herkunft und ſecundärer Beſchaffenheit ſei, der Wille dagegen das Urweſen, das Primäre, gleichſam, chemiſch zu reden, „das Radikal der Seele“. Vor ihm habe die geſammte Metaphyſik die Seele für einfach gehalten, wie die geſammte Chemie das Waſſer, bevor Lavoiſier kam und deſſen Zuſammenſetzung entdeckte. Daher nimmt Schopenhauer in der Metaphyſik eine ähnliche epochemachende Bedeutung für ſich in Anſpruch, als in der Chemie Lavoiſier hat. Die Auffaſſung der Welt als „Wille und Vorſtellung“ enthalte eine Fundamentalveränderung der Begriffe, nach welcher die Sache der Philoſophie ſtehe, wie ſie noch nie geſtanden habe. Die Erkenntniß für das Prius, das Wollen für das Poſterius anzuſehen, ſei das größte ὕστερον πρότερον, welches je geweſen.

Alle unſere Leibesactionen, die willkürlichen wie die unwillkürlichen, werden durch Nerven bedingt und geleitet, dieſe aber zerfallen in zwei beſondere Syſteme: das centrale mit dem Gehirn und Rückenmarck, von denen die ſenſiblen und motoriſchen Nerven ausgehen, und das

sogenannte sympathische mit den kleinen Centris, die in den Nervenknoten oder Ganglien und deren Verflechtungen bestehen. Jene lenken die willkürlichen Bewegungen, als da sind die der Arme und Beine, der Augen, der Zunge und Lippen, der Kehle und Lungen, der Gesichts- und Bauchmuskeln; diese die unwillkürlichen, die vegetativen oder organischen Functionen, als da sind die Herzthätigkeit und der Blutumlauf, die Verdauung und Assimilation, die peristaltische Bewegung der Gedärme, das Saugen der Darmzotten und der Drüsen, die Secretionen u. s. f.

Das centrale Nervensystem mit seinem Sensorium, dem Gehirn und den Sinnesorganen, dient zur Wahrnehmung der Außenwelt und zur Reaction des Willens auf dieselbe, es ist in der Verfassung des Organismus gleichsam das Ministerium des Aeußeren; das sympathische Nervensystem, welches die innere Oekonomie des Leibes besorgt, läßt sich dem Ministerium des Innern, die kleinen Centra desselben den Provincialstatthaltern vergleichen; der Wille aber ist der Selbstherrscher.

Da es nun im Grunde *ein* organisches System ist, welches in zwei aus gleichartigen Elementen zusammengesetzten Gebilden alle Leibesactionen leitet, so ist nicht anzunehmen, daß diese letzteren *zwei* grundverschiedene Urquellen haben: die willkürlichen Bewegungen den Willen, die unwillkürlichen aber ich weiß nicht wen. Bezeichnet man den Leiter der organischen Functionen als „Vitalität, Archäus, Lebensgeister, Bildungstrieb" u. s. f., so heißt das so viel als *x y z*. Niemand kann zweien Herren dienen, auch nicht der Leib. Sein Herr ist der Wille: der bewußte, dem der Leib in seinen willkürlichen Bewegungen gehorcht, während der unbewußte und blinde Wille die unwillkürlichen beherrscht.

Willkürlich oder bewußt sind diejenigen Bewegungen, welche auf Motive erfolgen, diese aber entstehen aus Sinneseindrücken, die auf dem Wege der sensiblen Nerven ins Gehirn gelangen, hier zu Vorstellungen, Begriffen, Beweggründen (Entschlüssen) verarbeitet werden und nun auf der motorischen Nervenbahn zu den Gliedern geführt werden, deren Muskeln sie zur Contraction und dadurch zur gewollten Bewegung veranlassen oder reizen. Daher können nur diejenigen Glieder willkürlich bewegt werden, welche Nerven vom Centralorgan erhalten. Ist die Nervenleitung vom Gehirn zum Organ gehemmt, der motorische Nerv durchschnitten, so kann das Glied, z. B. die Hand, mit dem besten Willen nicht bewegt werden. Der Wille ist da, aber die Ursachen, ohne

welche keine Kraftäußerung, also auch kein einzelner Willensact eintreten kann, sind nicht da.

Ein augenscheinlicher Beweis, daß der Wille beide Arten der Bewegung lenkt und beherrscht, liegt darin, daß dieselbe Bewegung jetzt auf unwillkürliche, jetzt auf willkürliche Weise zu Stande kommt. So z. B. verengert sich die Pupille unwillkürlich auf vermehrten Lichtreiz, um eine schmerzliche Affection abzuwehren; ganz dieselbe Bewegung geschieht willkürlich, wenn wir einen nahen Gegenstand deutlicher betrachten wollen, und wir erweitern sie willkürlich, um den Blick in die Ferne zu richten. Sollen wir nun sagen, daß die willkürliche Verengerung der Pupille der Wille gemacht hat, die unwillkürliche aber ich weiß nicht wer?

Jede willkürliche Bewegung vermöge der Muskelcontraction ist das Resultat einer Reihe vorhergehender, unwillkürlicher und unbewußter Veränderungen im Innern des Organs. Sollen wir nun sagen, daß zwar das letzte Resultat der Wille herbeiführe, die Bedingungen dazu aber ich weiß nicht wer?

Wir haben als auf einen augenscheinlichen Beweis, daß Wille und Leib identisch sind, schon früher darauf hingewiesen, daß alle heftigen Gemüthsbewegungen sich unmittelbar verleiblichen, d. h. in unwillkürlichen Leibesactionen sich darstellen, wie Freude und Hoffnung im beschleunigten Herzklopfen, Zorn in rascherem Blutumlauf, das Schamgefühl im Erröthen, der Schreck im Erbleichen, die Angst in beschleunigter Darmthätigkeit, die Wuth in der Veränderung des Speichels, der Gram in der Untergrabung der vitalen Functionen u. s. f.

Was man früher die Hauptfunctionen der Lebenskraft genannt hat, sind die Systeme, in denen sich der Wille verleiblicht: die Reproduction, die Irritabilität und die Sensibilität; die organische Grundform der ersten ist das Zellgewebe, das der zweiten die Muskelfaser, deren eigenthümliche Thätigkeit in der Contraction besteht, wie Haller festgestellt hat, das der dritten der Nerv; die Reproduction charakterisirt das pflanzliche Leben, die Irritabilität das thierische, die Sensibilität das menschliche. Wenn im Menschen die Reproduction vorherrscht, so ist sein Wesen phlegmatisch und träge, das Uebergewicht der Irritabilität macht ihn behend, stark und tapfer, das der Sensibilität tief fühlend und geisteslebendig. Um diese Systeme in hellenischen Volkstypen darzustellen, so erscheint die Vorherrschaft des ersten im Böotier, die des

zweiten im Spartaner, die des dritten im Athener. Ist das Uebergewicht der intellectuellen Kräfte in ganz ungewöhnlichem Grade vorhanden, so heißt eine solche eminente und höchst seltene Erscheinung Genie: der geniale Mensch verhält sich zu den übrigen Menschen, wie die Menschen als solche zu den Thieren; die Genies stehen allein und einsam, sie sind nicht mit anderen Menschen zusammenzufassen, sondern gleich den großen Diamanten Solitäre.

Die Selbstliebe ist eine jedem Dinge zukommende Kraft, wie der Physiologe Burdach gesagt hat, den Schopenhauer anführt. Dasselbe hat Spinoza gesagt, den er nicht anführt. Selbstliebe ist nichts anderes als der Wille zum Dasein, zum Leben, der aber als solcher erst nach seinem Durchgange durch das Bewußtsein jedem einleuchtet. Die intellectuelle Thätigkeit muß erregt, angestrengt, erlernt werden; sie wird durch ihre Anstrengung erschöpft und ist genöthigt, zu pausiren und auszuruhen, um sich zu erneuern. Das Gehirn wird ermüdet und muß schlafen, es verwelkt und stirbt. Ganz anders der Wille, der nie ermüdet, nie pausirt, immer thätig ist, immer derselbe bleibt und nie erlernt zu werden braucht. Velle non discitur. Unabhängig von aller Zeit, ist er ewig, unzerstörbar, unsterblich. Die Frage nach der Unsterblichkeit steht schief oder geradezu verkehrt, so lange sie auf die Seele gerichtet und unter diesem Namen der Intellect hypostasirt wird; sie ist auf den Willen zu richten, dann wird sich zeigen, wie die Antwort ausfällt.

2. Der Bau des Leibes.

Was nunmehr von unseren willkürlichen und unwillkürlichen Bewegungen, mithin von allen leiblichen Veränderungen feststeht, daß es der Wille ist, der sie macht, das muß auch von den Organen, deren Functionen jene leiblichen Veränderungen sind, also von der gesammten Gliederung und Gestaltung des Leibes gelten: der ganze Leib ist Willenserscheinung, der Ausdruck eines thierischen Charakters, d. h. eines Inbegriffs von Neigungen und Begierden, der sich zu dem gesammten Organismus verhält, wie der einzelne Willensact zu der ihm entsprechenden willkürlichen Leibesaction. Wie diese beiden identisch sind, so Wille und Leib im Ganzen.

Die charakteristische Form der Knochenbildung und des Skelets ist der unverkennbare Ausdruck eines bestimmten thierischen Charakters; jedes Organ ist der typische Ausdruck einer der besonderen Thierart eigenen Hauptbegehrung, wie auch Männer des Fachs, Anatomen und

Physiologen, dies erkannt und ausgesprochen haben. Burdach sagt: das Gehirn stülpt sich zur Netzhaut aus, weil das Centrale des Embryo die Eindrücke der Weltthätigkeit in sich aufnehmen *will*, die Schleimhaut des Darmkanals entwickelt sich zur Lunge, weil der organische Leib mit den elementaren Weltstoffen in Verkehr treten *will*. Die Identität zwischen Leib und Wille war das Fundamentalprincip, woraus Schopenhauer im zweiten Buche des Hauptwerks die völlige Angemessenheit beider im thierischen wie im menschlichen Organismus erklärt hatte: „Die Theile des Leibes müssen deshalb den Hauptbegehrungen, durch welche der Wille sich manifestirt, vollkommen entsprechen, müssen der sichtbare Ausdruck derselben sein: Zähne, Schlund und Darmkanal sind der objectivirte Hunger, die Genitalien der objectivirte Geschlechtstrieb, die greifenden Hände, die raschen Füße entsprechen dem schon mehr mittelbaren Streben des Willens, welchen sie darstellen. Wie die allgemein menschliche Form dem allgemeinen menschlichen Willen, so entspricht dem individuell modificirten Willen, dem Charakter des Einzelnen, die individuelle Korporisation, welche daher durchaus und in allen Theilen charakteristisch und ausdrucksvoll ist."[1]

In dem Erkenntnißorgan manifestirt sich das Erkennenwollen, wie in dem Sehorgan das Sehenwollen. Ohne den Willen zum Erkennen entsteht kein Gehirn, ohne den Willen zum Sehen kein Auge. In dem indischen Nationalepos Mahâbhârata wird diese metaphysische Wahrheit mythisch und höchst sinnvoll ausgedrückt. Brahma hat die Tillotama, das schönste der Weiber, geschaffen und läßt sie den Götterkreis umwandeln; Schiwa will sie nicht aus den Augen verlieren, da wachsen ihm vier Gesichter, eines nach jeder Weltgegend; Indra will nichts als sie sehen, da wachsen auf seinem Leibe zahllose Augen.

Ohne den Willen zum Leben, und zwar auf diese bestimmte, den Umständen gemäße Art zu leben, ohne diesen thierischen Charakter entsteht kein thierischer Leib. „Jede Thiergestalt ist eine von den Umständen hervorgerufene Sehnsucht des Willens zum Leben: z. B. ihn ergriff die Sehnsucht, auf Bäumen zu leben, an ihren Zweigen zu hängen, von ihren Blättern zu zehren, ohne Kampf mit anderen Thieren und ohne je den Boden zu betreten: dieses Sehnen stellt sich, endlose Zeit hindurch, dar in der Gestalt (Platonische Idee) des *Faulthiers*.

[1] Die Welt als Wille u. s. f. I. § 20. S. 119 ff. Vgl. Wille in der Natur. (Vergleichende Anatomie.) S. 34—36.

Gehen kann es fast gar nicht, weil es nur auf Klettern berechnet ist: hülflos auf dem Boden, ist es behend auf den Bäumen, und sieht selbst aus, wie ein bemooster Ast, damit kein Verfolger seiner gewahr werde."

Der thierische Leib ist, wie oben gesagt wurde, „durch und durch Wille": daher die durchgängige Uebereinstimmung zwischen der Organisation des Thieres und seiner Lebensweise; hieraus folgt die durchgängige Zweckmäßigkeit und teleologische Erklärbarkeit des Leibes. Um hier aber nicht in ganz falsche und verkehrte Vorstellungen zu gerathen, kommt alles darauf an, daß Zweckmäßigkeit und Teleologie richtig verstanden werden. Gewöhnlich nämlich versteht man unter Zwecken Motive oder Absichten, die aus Vernunftgründen hervorgehen. Da nun der thierischen Organisation die Zweckmäßigkeit zukommt, die Vernunft aber abgeht, so urtheilt man, daß die thierischen Leiber, die organischen Körper überhaupt und, da die unorganische und organische Welt zu einander passen, die ganze Natur das Werk eines ihr fremden, von Vernunft und Weisheit erleuchteten Willens sei. So erscheinen die Thiere als göttliche Kunst- und Machwerke, die Teleologie wird zur „Physikotheologie" und zum Fundament des sogenannten physikotheologischen Beweises, dem ein Mann wie Voltaire eine fast mathematische Evidenz zuschrieb, den Priestley für unwiderleglich hielt, Hume aber, indem er auf die totale Verschiedenheit der Werke der Kunst von denen der Natur hinwies, erschüttert und erst Kant von Grund aus widerlegt hat.

Der physikotheologische Beweis, sagt Schopenhauer, ist für das gebildete Bewußtsein, was der keraunologische, d. i. der Beweis a terrore, für das gemeine: diesem nämlich haben Furcht und Schrecken vor den zerstörenden Naturgewalten, jenem dagegen die Bewunderung vor den ordnenden Mächten Gott und die Götter gemacht.

Der Satz „Teleologie = Physikotheologie" gilt nach zwei entgegengesetzten Richtungen: die einen, wie Voltaire und Priestley, bejahen die Teleologie und darum die Physikotheologie, die anderen dagegen verneinen die Physikotheologie und darum alle Teleologie in der Erklärung der Natur und des Lebens, wie die Materialisten, darunter einige bedeutende Naturforscher unserer Tage.[1]

[1] Anders und tiefer blickend urtheilt K. Gegenbaur (Lehrbuch der Anatomie des Menschen 1883. S. 4): „Jenem Steigen von Stufe zu Stufe gilt die Ver-

Wenn der göttliche Wille nach einer ihm vorſchwebenden Idee aus einem ihm äußeren und fremden Material die lebendigen Körper formt, ſo wird die Zweckmäßigkeit der letzteren phyſikotheologiſch vorgeſtellt, d. h. grundfalſch: dann fallen Werkmeiſter, Werk und Stoff aus einander. Wenn aber der thieriſche Wille zum Leben, zu dieſer beſtimmten Lebensart aus ſeinem eigenen Material ſeinen Leib hervorbringt, ſo wird die Zweckmäßigkeit des letzteren als innere vorgeſtellt, d. h. richtig: dann fallen Werkmeiſter, Werk und Stoff in ein und daſſelbe Weſen. Das Thier wird nicht geſchaffen, ſondern ſchafft ſich ſelbſt.

Indeſſen kann auch die innere oder naturgemäße Zweckmäßigkeit noch falſch ausgelegt werden. Das richtige oder falſche Verſtändniß hängt davon ab, wie das Verhältniß der thieriſchen Organiſation gefaßt wird: ob die Lebensweiſe durch die Organiſation beſtimmt ſein ſoll oder umgekehrt die Organiſation durch die Lebensweiſe? Ob ſich die Lebensweiſe nach dem Bau des thieriſchen Leibes richtet oder umgekehrt dieſer nach jener? Ob das Organ die Function und den Gebrauch beſtimmt oder umgekehrt der Gebrauch und die Function das Organ? Ob, kurz geſagt, das Werk zu dem Werkzeuge (der Zweck zu dem Mittel) paßt, oder das Werkzeug zu dem auszuführenden Werk (das Mittel zu dem Zweck)? Lucrez in ſeinem Lehrgedicht de natura rerum war der erſten Anſicht, Ariſtoteles in ſeiner Schrift über die Theile der Thiere der zweiten.

Nach Lucrez entſteht das Organ nicht um eines Zwecks oder Gebrauchs willen, ſondern die Natur erzeugt das Werkzeug, und dieſes den Gebrauch, der von ihm gemacht wird: »quod natum est, id procreat usum«. Nach Ariſtoteles dagegen macht die Natur die Werkzeuge um des Werkes willen, das ſie ausführen ſollen, nicht aber umgekehrt: »τὰ δ᾽ὄργανα πρὸς τὸ ἔργον ἡ φύσις ποιεῖ, ἀλλ᾽ οὐ τὸ ἔργον πρὸς τὰ ὄργανα«.

---

vollkommnung als Ziel". „Dieſe überall in der organiſchen Natur in der allmählichen Entwicklung ſich zeigende Vervollkommnung iſt ein Ziel, welches erreicht wird und, rückbezogen, als Endzweck erſcheint. So wenig die Betrachtung der einzelnen Schritte an ſich den ganzen Weg kennen lehrt, der nur einem Blick über die geſammte Strecke ſich erſchließt, ebenſowenig wird jener Endzweck aus der Einzelerſcheinung völlig erkannt, obwohl er ebenſo in ihr liegt, wie auf jedem Schritte eine Strecke des durchmeſſenen Weges. Aber die Betrachtung des Ganzen legt ihn uns vor Augen und begründet von dieſem Standpunkt aus die Teleologie in einem anderen Sinne, als man früher dieſen Begriff erfaßt hatte."

In der richtigen Frageſtellung liegt ſchon die Entſcheidung, die dem Ariſtoteles zuſtimmt. Nicht weil das Thier ſo organiſirt iſt, darum lebt es ſo, ſondern umgekehrt: weil es ſo lebt und leben will, darum iſt es ſo organiſirt. Concret zu reden: der Vogel fliegt nicht, weil er Flügel hat, ſondern er hat Flügel, weil er fliegen will; der Stier ſtößt nicht, weil er Hörner hat, ſondern er hat Hörner, weil er ſtoßen will; die jungen Böcke, Widder und Kälber ſtoßen, ehe ſie Hörner haben, wie der junge Eber um ſich haut, ehe er Hauer hat. Die Sumpfvögel wollen waten und in den Sümpfen oder am Rande der Gewäſſer ihre Nahrung erbeuten: deshalb haben ſie ihre langen Beine, Hälſe und Schnäbel, die letzteren ſtärker oder ſchwächer, je nachdem die zu zermalmende Beute Fiſche, Fröſche oder Würmer ſind. Die Eule will des Nachts auf Raub ausfliegen: deshalb hat ſie ihre große Pupille, ihr weiches Gefieder, ihren geräuſchloſen Flug. Der Ameiſenbär will die Termitenneſter aufreißen und dort ſeine Nahrung holen: deshalb hat er Krallen an ſeinen Füßen, ein zahnloſes Maul, eine cylinderförmige Schnauze, eine lange, fadenförmige, mit klebrigem Schleim bedeckte Zunge, um ſie in das Neſt hineinzuſtecken und mit Inſecten bedeckt wieder herauszuziehen. Die Giraffe will vom Laub hoher Bäume und vom Waſſer leben: daher die hohen Beine und der langgeſtreckte Hals, die ſie zum größten aller Thiere machen. Und das coloſſalſte aller Thiere, der Elephant mit ſeiner Körpermaſſe, ſeinem ſchweren Kopf, den ungeheuren Stoßzähnen, dem kurzen Hals, bedarf eines leichtbeweglichen, nach allen Richtungen hin reichenden Organs: deshalb hat er ſeinen Rüſſel. „Wir müſſen einſehen, daß derſelbe Wille, welcher den Elephantenrüſſel nach einem Gegenſtande ausſtreckt, es auch iſt, der ihn hervorgetrieben und geſtaltet hat, Gegenſtände anticipirend.“ [1]

Wie die Lebensweiſe des Thieres, ſo ſind ſeine Organe. Die Lebensweiſe iſt beſtimmt durch die Nahrungsweiſe, dieſe durch die Art, den Aufenthaltsort und den Fang der Beute. Die Raubthiere wollen ihre Beute verfolgen, ergreifen, zerreißen, kauen, verſchlingen, verdauen: deshalb haben ſie ſolche Bewegungsorgane, ſolche Klauen, ſolche Zähne, einen ſolchen Darmkanal u. ſ. f. Die thieriſchen Jäger mit ihrem Rüſtzeug gleichen den menſchlichen. Wenn dieſe letzteren wilde

[1] Die Welt als Wille u. ſ. f. Bd II. Cap. 26. S. 379.

Schweine jagen wollen, ſo bewaffnen ſie ſich nicht mit der Vogelflinte, ſondern mit der Büchſe. (Der Jäger geht nicht auf die Schweinsjagd, weil er eine Büchſe hat, ſondern weil er dieſe Art der Jagd unternehmen will, führt er dieſe Art der Schußwaffe mit ſich.)

Die Raubthiere wollen verfolgen und angreifen: deshalb haben ſie in ihrer Organiſation die dazu nöthigen Werkzeuge und Waffen; die verfolgten Thiere wollen vertheidigt und geſchützt ſein: deshalb haben ſie in ihrem Leibe das dazu nöthige Rüſtzeug, defenſive Armaturen, wie die Igel und Stachelſchweine, Schutzwaffen, wie die Schuppen- und Panzerthiere. Eine beſondere Art der Schutzwehr iſt die Täuſchung des Verfolgers durch die Aehnlichkeit des verfolgten Thieres mit ſeinem Aufenthaltsort: das Faulthier gleicht einem bemooſten Zweige, der Laubfroſch durch ſeine Farbe dem Laub, auf dem er ſitzt, u. ſ. f. Die Raubvögel, wie Adler und Geier, wollen ſcharf ſehen, die verfolgten und furchtſamen Thiere wollen ſcharf hören und eilig fliehen, wie der Haſe mit ſeinen großen Ohren und ſchnellen Läufen.

In der Claſſe der Wirbelthiere iſt das Knochengerüſte der plaſtiſche Ausdruck des thieriſchen Charakters. Bei aller Mannichfaltigkeit der Formen und Modificationen des Skelets bildet die Zahl und Ordnung der Knochen, z. B. des Schädels, der Halswirbel, der Armknochen u. ſ. f., einen gleichförmigen Grundtypus, den der franzöſiſche Zoologe Geoffroy St. Hilaire die conſtante Größe, das anatomiſche Element, die Einheit des Bauplanes (l'unité de plan) genannt hat. Die Variationen dieſes Typus durch Verlängerung, Verkürzung, Verſtärkung, Verkümmerung der Theile, woraus die zahlloſen verſchiedenen Thiergeſtalten hervorgehen, entſprechen den Lebensweiſen der Thiere, ihrem Willen zu dieſer beſtimmten Lebensart, kurzgeſagt ihren Charakteren. In dem Skelet der Giraffe muß ſich die Halswirbelſäule verlängern, in dem des Elephanten verkürzen, in dem des Maulwurfs werden die Halswirbel bis zur Unkenntlichkeit zuſammengeſchoben; in dem Skelet des Affen, der klettern, nach den Aeſten greifen, von Zweig zu Zweig ſich fortſchwingen und mit einem ellenlangen Wickelſchwanz ſich befeſtigen will, wollen die Arm- und Fingerknochen, wie das Steißbein (os coccygis) verlängert, in dem Skelet der Fledermaus wollen die Armknochen ausgedehnt und verdünnt werden, da zwiſchen ihnen ſich eine Flughaut ausſpannen will, größer als der Leib des ganzen Thieres. Dagegen in dem Skelet des Krokodils, das im Schlamme kriechen will, wie in

dem des Seehunds, der sich auf dem Boden lagern will, bedürfen die Armknochen einer außerordentlichen Verkürzung.[1]

3. Der Intellect.

Die Pflanze wurzelt im Erdreich und wird von den Stoffen ernährt, die sie umgeben; das Thier dagegen muß seine Nahrung suchen und zu diesem Zweck die Dinge außer ihm wahrnehmen, es bedarf des Intellects zum Wegweiser und Führer, weshalb die Alten ihn das ἡγεμονικόν genannt haben. Zu dem Lebenwollen auf thierische Art gehört das Erkennenwollen, das sich ein Erkenntnißorgan, ein Sensorium, das Gehirn mit den dazugehörigen Sinneswerkzeugen schafft, wodurch die Außenwelt wahrgenommen wird, und der sensible, thierische Leib nunmehr als ein vorstellendes und erkennendes Subject auftritt. Jetzt wird der Wille durch Motive, d. h. wahrgenommene Objecte bestimmt, durch solche, die mit seiner Lebens- und Nahrungsweise unmittelbar zusammenhängen, die ihm zum Nutzen oder Schaden gereichen, zu seiner Erhaltung oder Zerstörung dienen. Nun ist der Wille nicht mehr blind, sondern von der Erkenntniß beleuchtet, auf der niedrigsten Stufe des thierischen Daseins in der allerspärlichsten Weise, so daß im Erleuchtungskreise des Intellects nichts anderes vor sich geht, als hungern, die Beute spüren, erschnappen und verschlingen.

Der Wille zum thierischen Leben verlangt die Erhaltung des Individuums und der Gattung: das sind die beiden Themata, die das thierische Dasein erfüllen. Je complicirter, gewagter, schwieriger die Ausführung dieser Zwecke ist, um so mehr Hülfe hat der Intellect zu leisten, um so mehr erweitert sich sein Vorstellungskreis und erhöht sich die Stufe seiner Entwicklung: daher die Intelligenz der Raubthiere, die Jäger und Krieger sind. Mit der Lebensdauer wächst die Summe der thierischen wie der menschlichen Erfahrung: daher die Klugheit der langlebigen Elephanten und Affen. Je geringer die Fortpflanzung ist, um so schwieriger die Erhaltung der Gattung, um so sorgfältiger will die Brut bewahrt werden, dazu bedarf es der Klugheit des Intellects: daher die Verminderung der Prolification und die Vermehrung der Intelligenz zusammengehen.

Der Intellect entsteht zunächst nur als ein Hülfsmittel, als eine Waffe, welche auf der Stufe seines thierischen Daseins, um dasselbe zu

[1] Wille in der Natur. Vergleichende Anatomie. S. 45—48. S. 52—54.

erhalten und zu steigern, der Wille zum Leben sowohl zur Vertheidigung als zum Angriffe braucht, denn das Leben ist ein beständiger Krieg, der auf der Stufenleiter der Wesen an Heftigkeit zunimmt, da nur aus dem Kampfe um das Dasein, aus der Vernichtung und Unterjochung der Feinde das siegreiche oder höhere Dasein hervorgeht. Mit der Vermehrung und Verfeinerung der Bedürfnisse wächst der Intellect, der die Mittel wahrzunehmen, die Wege aufzufinden hat, die zu ihrer Befriedigung führen: dies gilt von den menschlichen Bedürfnissen und dem menschlichen Intellect. Die Bewegungsorgane, um zweckmäßig gelenkt zu werden, bedürfen eines Erkenntnißorgans. Je hülfloser oder je weniger gerüstet von Natur der Leib ist, je schwächer die Bewegungskräfte seiner Glieder, d. h. je geringer seine Muskelstärke, um so dringender ist das Bedürfniß nach Waffen anderer, künstlicher Art, die der Intellect herbeizuschaffen hat. Dies gilt von der Muskelstärke des menschlichen Leibes und dem menschlichen Intellect. Wir wissen schon, daß mit der Länge der Lebensdauer die Summe der Erfahrungen zunimmt, daß bei der geringen Zahl der Nachkommenschaft und der Langsamkeit ihrer Entwicklung die Pflege des neuen Geschlechts und die Erhaltung der Gattung der größten Sorgfalt bedarf, die den Intellect anstrengt und schärft: dies gilt von der menschlichen Lebensdauer und Fortpflanzung. Die Bedürfnisse und Forderungen, welche das menschliche Dasein hervorruft, sind nur durch intellectuelle Kräfte zu befriedigen; die Defecte und Mängel seiner leiblichen Ausrüstung sind nur durch intellectuelle Kräfte zu decken: deshalb schafft sich der Wille zum menschlichen Leben jenen doppelten Intellect der Wahrnehmung und der Reflexion, des Verstandes und der Vernunft, das Vermögen der Begriffe und der Sprache, des besonnenen Handelns und der wissenschaftlichen Erkenntniß.

Die Werke der menschlichen Vernunft sind durchdachte, zweckmäßige, absichtsvolle Fabrikate. In dem Lichte einer solchen vernünftigen Zweckmäßigkeit erscheint nun der menschlichen Betrachtung auch die Organisation des menschlichen Leibes, des thierischen Leibes überhaupt, aller organischen Körper insgesammt. Jetzt werden Vernunftmäßigkeit und Zweckmäßigkeit identificirt, und da die letztere in der Einrichtung des thierischen Leibes jeder unbefangenen Anschauung einleuchtet, so wird angenommen, daß in seiner Entstehung und Gestaltung die Idee oder der Plan seines Baus gegenwärtig und thätig gewesen sei. Dies ist

die falsche Art, die innere Zweckmäßigkeit der thierischen Organisation zu verstehen und auszulegen, sie ist darum grundfalsch und verkehrt, weil sie die Sache buchstäblich auf den Kopf stellt: sie macht den Leib zum Product des Intellects, während dieser das Product des Leibes ist, sie läßt die leibliche Organisation aus der Vernunft und dem Denken resultiren, während diese aus jener hervorgehen. Nun wird die durchdachte und erkannte Zweckmäßigkeit in den Organismus hinein- und seiner Entstehung untergelegt, welche falsche Art, die lebendigen Körper aufzufassen und zu erklären, Kant in seiner Kritik der Urtheilskraft bis auf den Grund erleuchtet hat. Wer da meint, daß die Vernunft, weil sie aus der Organisation des menschlichen Leibes hervorgeht, auch in dem Bau desselben stecken müsse, gleicht jenem Indianer, der, als er aus einer geöffneten Bierflasche den Schaum herausquellen sah, darüber in Lachen ausbrach und sagte: „ich wundere mich nicht, daß er herauskommt, aber ich möchte wissen, wie er hineingekommen ist!"

Alle Werke, die der Entstehung und Thätigkeit des Intellects vorausgehen und sie bedingen, sind Werke des blinden erkenntnißlosen Willens. Der blinde Wille zum Leben fabricirt nicht, sondern organisirt; er schafft seine Organe zu bestimmten Zwecken, deren Inbegriff die Lebensweise oder den Charakter des Thieres mit seinen Begierden und Neigungen ausmacht, er schafft sie blind, d. h. ohne alle Erkenntniß der Zwecke: diese Wirkungsart geschieht nicht auf Motive, sondern blos durch Instincte; wir sehen sie vor uns diese zweckmäßigen Bildungen, die ohne alle Vorstellung ihrer Zwecke zu Stande kommen, in den Werken der thierischen Kunsttriebe.

4. Die Instincte und Kunsttriebe.[1]

Die thierischen Handlungen insgesammt sind, wie nach den obigen Auseinandersetzungen nunmehr feststeht, Willensacte: alle sind gewollt, nicht alle beabsichtigt oder motivirt; alle sind verursacht, nicht alle durch Motive, d. h. durch wahrgenommene Objecte oder äußere Ursachen. Diejenigen thierischen Handlungen, welche nicht durch äußere Ursachen hervorgerufen werden, geschehen durch innere: jene sind Beweggründe oder Motive, diese sind Triebe oder Instincte; die Ursachen aller thierischen Handlungen sind entweder Motive oder Instincte. Das instinctive Wollen, welches im Inneren des Leibes herrscht und dessen

[1] Die Welt als Wille u. s. f. I. § 23. II. Cap. 27.

Organe gestaltet, heißt Bildungstrieb; in der Ausbildung und Ausführung äußerer Werke heißt es Kunsttrieb. Solche Werke sind z. B. der Termitenbau, der Bienenstock, das Spinngewebe, das Vogelnest, die periodischen Wanderungen der Vögel u. s. f.

Der Instinct ist ein erkenntnißloses oder blindes Motiv, wenn man diesen Ausdruck brauchen darf, da doch aus der Wahrnehmung und Erkenntniß erst die Motive hervorgehen. Wenn der Vogel sein Nest baut, um darin Eier zu legen und auszubrüten, so handelt er vollkommen zweckmäßig. Wenn aber der junge Vogel, gleich nach der ersten Befruchtung, ohne Vorstellung der Eier und der Brut dieses Werk ausführt, so handelt er vollkommen blind. Dasselbe gilt von dem Netz, welches die Spinne webt, um darin Insecten zu fangen, ohne die Empfindung des Hungers und die Vorstellung des Raubes. In diesen und ähnlichen Werken der thierischen Kunsttriebe werden die künftigen Bedürfnisse und Befriedigungen des Thieres nicht vorgestellt, wohl aber „anticipirt", und zwar nicht blos die eigenen, sondern auch die der Brut.

Ganz dasselbe geschieht in der bewußtlosen Organisation des Leibes und der Gestaltung seiner Organe, die das Thier seinem Charakter d. h. seiner künftigen Lebensweise und seinen nach ungefühlten Bedürfnissen gemäß ausbildet. Die ganze Gestalt des Thieres ist seinem Charakter d. h. seiner Lebensweise vollkommen angemessen, als ob sie durch Motive darauf berechnet wäre, während sie durch den blinden Trieb oder Instinct zu Stande gebracht ist. Instincte sind gleichsam „anticipirte Motive". Man muß daher die Werke der Kunsttriebe als eine zur Erhaltung der Individuen und der Gattungen nothwendige Fortsetzung der leiblichen Organisation ansehen: ebenso zweckmäßig und ebenso blind, wie diese entstanden und ausgeführt ist, wird sie in jenen Werken fortgesetzt.

Je mehr in der Handlungsweise der Charaktere die Motive vorherrschen, die Vernunftgründe und überlegten Entschlüsse, wie im menschlichen Leben und seiner fortschreitenden Ausbildung, um so mehr tritt das Walten der Instincte zurück. Je deutlicher man die Zukunft erkennt, um so weniger hat man nöthig, dieselbe blind zu anticipiren. Da nun das Gehirn der Ort und das Medium der Motive ist, so erklärt sich daraus, daß die Herrschaft und das Uebergewicht der letzteren mit der Entwicklung des Gehirns gleichen Schritt hält, daß daher die

Herrschaft der Instincte und die Werke der Kunsttriebe weniger in der höheren Thierwelt, als vielmehr in der Classe der niederen Thiere, namentlich der Insecten, statthaben: ihre mustergültigsten und erstaunlichsten Beispiele sind die baulichen und gesellschaftlichen Einrichtungen der Ameisen und der Bienen. Da das sympathische Nervensystem mit seinen kleinen Centris, den Nervenknoten oder Ganglien die organischen Functionen lenkt und ihnen vorsteht, diese aber in dem Walten der Instincte und Kunsttriebe fortwirken, so erscheint auch der Bau und die Bildung des Insectenleibes dieser ihrer Lebens- und Wirkungsart ganz angemessen.

Die großen Ameisen- und Bienenstaaten, bei aller Verschiedenheit ihrer Einrichtungen, zeigen uns einen Gesammtorganismus, in welchem die einzelnen Individuen den Zwecken des Ganzen gemäß ihre bestimmten Functionen ausüben, wie die Glieder eines Leibes, der ein Individuum für sich ausmacht. In dem Bienenstaat fällt der Königin allein das Geschäft der Eierlegung zu, den Drohnen das der Befruchtung, den Arbeitsbienen die Geschäfte der Einsammlung und Verarbeitung der Nahrungsstoffe, der Behausung der Vorräthe, der Ernährung und Erhaltung der Brut u. s. f.

Schopenhauer hat die Insecten, weil sie, von blinden Instincten geleitet, das Zukünftige anticipiren und zweckmäßige Werke ausführen, „natürliche Somnambülen" genannt; er hat die visio in distans des magnetischen Hellsehens mit der actio in distans der thierischen Kunsttriebe verglichen und bei den blinden Instincten, die das Zukünftige anticipiren, an jene unerklärlichen Vorgefühle einer völlig unbekannten Gefahr erinnert, welche Menschen bisweilen plötzlich ergreifen und vor dem Tode bewahren.

Alle diese wohlbekannten Thatsachen wären unmöglich, wenn die Zeit ein Ding an sich wäre, der ungeheure Fluß, in dem alles steckt. Da sie aber eine intellectuelle Anschauungsform ist, und der Wille allgegenwärtig und unabhängig von aller Zeit, so giebt es für diesen keine Scheidewände der Zeit und des Raumes.

Neuntes Capitel.

Wille und Cauſalität. Der Primat des Willens.

I. Die Grundlehre in kürzeſter Faſſung.

1. Herſchel. Zwei Grundirrthümer.

Von einem Abſchnitte ſeiner Schrift „über den Willen in der Natur" hat Schopenhauer erklärt, daß darin der Grundgedanke ſeiner Lehre ſowohl in Hinſicht auf Faßlichkeit als auf Evidenz in das hellſte Licht geſtellt ſei, weshalb derſelbe die ungetheilte Aufmerkſamkeit des Leſers verdiene. Dieſer merkwürdige Abſchnitt heißt: „Phyſiſche Aſtronomie" und ſtützt ſich auf den Ausſpruch des berühmten John Herſchel, der in ſeinem »treatise on astronomy« (1833) geurtheilt hatte, daß der Fall der Körper kraft ihrer Schwere das unmittelbare oder mittelbare Ergebniß eines Bewußtſeins und eines Willens ſei, der irgendwo exiſtire, wenngleich wir nicht vermögen ihn auszuſpüren. Daß unter dieſem Willen nicht der göttliche zu verſtehen war, lag auf der Hand, da über die Exiſtenz und Erkennbarkeit des letzteren Herſchel ſich nicht ſo unbeſtimmt und fraglich ausgedrückt haben würde. Auch waren ſeiner Schrift deshalb heftige Einwürfe gemacht worden. Offenbar meinte er, daß die Kraft der Gravitation, welche die Bewegungen der Himmelskörper lenkt, in dem eigenen Willen der Körper ſelbſt zu ſuchen ſei. Dies war der Punkt, in welchem Schopenhauer ſeine Lehre durch den Ausſpruch eines berühmten Aſtronomen beſtätigt ſah.

Daß Herſchel geſagt hatte „Bewußtſein und Wille", war nur die Wiederholung jenes bekannten Grundirrthums der ganzen bisherigen Metaphyſik, die den Willen vom Bewußtſein und Denken nicht zu trennen vermocht hat. Außerdem hatte er ſeinen wahren Ausſpruch aus einer falſchen Vorausſetzung abgeleitet, da er unſere bewußten Willensactionen, die Kraftanſtrengung, womit wir auf die Körper außer uns einwirken, die Erfahrung dieſer unſerer eigenen Thätigkeit und Kraft für die Quelle nahm, woraus der Begriff der Cauſalität hervorgehe. Als ob die Cauſalität aus irgend welcher Erfahrung hergeleitet werden könnte, da doch alle Erfahrung nur durch die Anwendung der

Causalität stattfindet; als ob bewußte Willensactionen nicht motivirte Handlungen und Motive nicht Ursachen wären, also den Begriff der Causalität nicht erzeugen, sondern vielmehr voraussetzen! Daß die Causalität auf der Erfahrung beruhe, war das Grunddogma der englischen Philosophie und des Empirismus, den Kant von Grund aus widerlegt hat. Von diesem Dogma, in Folge seiner Unkenntniß der Kantischen Philosophie, zeigt sich auch Herschel befangen.

Seine falsche Voraussetzung enthält die beiden Grundfehler der englischen Erfahrungsphilosophie, welche erstens Ursache und Kraft identificirt, zweitens Kraft und Wille unterscheidet. Vielmehr sind Ursache und Kraft zu unterscheiden, Kraft und Wille zu identificiren: in diesen beiden Punkten hängt, wie in ihren Angeln, die ganze Lehre Schopenhauers; daher bietet sich hier die Gelegenheit, ihre Grundgedanken so bündig und klar wie möglich darzustellen.

2. Zwei Bewegungsarten und deren Ursachen.

Jener doppelte Irrthum, bis in seine Wurzeln verfolgt, beruht darauf, daß man zwei grundverschiedene Principien angenommen hat, um die Bewegungen der Körper zu erklären: diese erfolgen entweder aus inneren oder aus äußeren Ursachen, jene seien psychisch, diese mechanisch; die Quelle der inneren Bewegung (Selbstbewegung) sei Wille (Seele), die der äußeren sei Mittheilung durch andere Körper. Diese Ansicht findet sich ausgesprochen von Plato in seinem Phädrus, von Aristoteles in seiner Physik, von Rousseau in dem deistischen Glaubensbekenntniß seines Emile. Demnach soll es zwei Arten der Bewegung geben, deren eine aus dem Willen, die andere aus mechanischen Ursachen entspringe; beide Arten der Bewegung seien grundverschieden: die inneren seien gewollt, aber nicht verursacht, die äußeren seien verursacht, aber nicht gewollt.

Eben diese Lehre ist grundfalsch. In Wahrheit ist jede Bewegung sowohl gewollt als verursacht. „Es giebt nur ein einziges, einförmiges, durchgängiges und ausnahmsloses Princip aller Bewegung: ihre innere Bedingung ist Wille, ihr äußerer Anlaß Ursache, welche nach Beschaffenheit des Bewegten auch in Gestalt des Reizes oder des Motivs auftreten kann.“[1]

[1] Wille in der Natur. Physische Astronomie. S. 80—86.

3. Ursachen und Wirkungen. Gleichartigkeit und Verschiedenartigkeit.

Je gleichartiger Ursachen und Wirkungen sind, um so einleuchtender und verständlicher ist ihr Zusammenhang und damit die Erscheinung selbst; je ungleichartiger dagegen beide sind, je mehr sich die Wirkungen von den Ursachen sondern und die Heterogeneität zwischen beiden zunimmt, um so unverständlicher und dunkler werden die Dinge. Was die Wirkungen von den Ursachen sondert und die Ungleichartigkeit wie die Ungleichheit zwischen beiden ausmacht, ist nichts anderes als der empirische Charakter der Dinge, dessen Wirkungsart immer unter gewissen Ursachen hervortritt, aber nicht aus ihnen hervorgeht. Etwas ganz anderes z. B. sind die Ursachen, unter denen ein menschlicher Charakter wirkt oder handelt, etwas ganz anderes sind diese Wirkungen selbst. Daher gilt uns der Satz: je charakterloser die Dinge, um so einleuchtender und verständlicher; je charakteristischer oder charaktervoller, um so unverständlicher und dunkler. Es ist auch erklärlich, daß und warum es sich so verhält. Der empirische Charakter besteht im Wollen, dieses aber ist unabhängig vom Intellect und der Causalität, als welche die Grundform des Intellects ist: daher ist der Wille grundlos, das Grundlose aber ist irrational, d. h. unverständlich. Der obige Satz läßt sich demnach auch so aussprechen: je charakterloser die Dinge, um so rationaler; je charaktervoller, um so irrationaler.

Da nun mit den Stufen der Welt die Individualität und Charaktereigenthümlichkeit der Dinge Hand in Hand geht, nach unten zu immer mehr und mehr abnimmt und sich verliert, nach oben zu immer mehr und mehr hervortritt und sich ausprägt, so folgt, daß nach derselben Abstufung auch die Gleichartigkeit zwischen Ursachen und Wirkungen, also auch die Verständlichkeit der Dinge ab- und zunimmt. Je höher wir auf der Stufenleiter der Wesen emporsteigen, um so charakteristischer werden die Dinge, um so irrationaler ihre Erscheinungen, um so mehr sondern sich die Wirkungen von den Ursachen, um so größer ist, qualitativ und quantitativ genommen, die Heterogeneität beider.

Solche Erscheinungen, die gar keinen empirischen Charakter haben, die blos aus den Formen des Intellects bestehen, aus unseren Anschauungs- und Denkformen, Zeit, Raum und Causalität (Grund und Folge), wie die Zahlen, die Figuren, die reinen Bewegungsgrößen, die bloßen Begriffsverhältnisse, sind das Verständlichste von der Welt

und a priori erkennbar: daher die Evidenz und Faßlichkeit der reinen Mathematik und Logik, der Arithmetik, Geometrie und Phoronomie. Sobald aber die Kraft auftritt und sich rührt, kommt in die Erscheinungen etwas von ihrer bloßen Form Grundverschiedenes, etwas nicht a priori Erkennbares, sondern Empirisches, a posteriori Gegebenes, und die Sonderung zwischen Ursachen und Wirkungen beginnt. Auf der niedrigsten Stufe der Dinge, im Zusammenstoß der Körper, erscheinen beide am gleichartigsten, sie sind es schon weniger in den Wirkungen der Schwere und der Elasticität, noch weniger in denen der Wärme: die Ursache ist Erwärmung, die Wirkungen sind Ausdehnung, Flüssigwerden, Verflüchtigung, Gefrieren, Schmelzen, Krystallisirung der Körper u. s. f. In der Wirksamkeit der chemischen Kräfte herrscht ein geheimnißvolles Band zwischen Ursachen und Wirkungen, zwischen der sogenannten Wahlverwandtschaft der Körper auf der einen und ihren Verbindungen und Trennungen auf der andern Seite. Wie verschiedenartig sind in der Wirksamkeit der elektrischen Kräfte die Ursachen und Wirkungen: die Reibung des Glases, die Aufschichtung der Platten in der Voltaschen Säule und die Wirkungen, die daraus erfolgen! Je weiter wir in der Stufenleiter der Dinge aufsteigen, von den unorganischen zu den organischen, von diesen zu den erkennenden Wesen, um so gesonderter, ungleichartiger und ungleicher, mit einem Worte heterogener zeigen sich Ursachen und Wirkungen. Man vergleiche das Samenkorn und den Baum, der daraus erwächst, das Erdreich und den Pflanzensaft, das unsichtbare Motiv und die sichtbare Bewegung des thierischen Leibes, die tief verborgenen Gedanken des Menschen und seine im Lichte der Welt erscheinenden Handlungen. Hier werden zuletzt die Ursachen so unsichtbar, daß die Meinung entstehen konnte, es seien gar keine vorhanden, und die menschlichen Handlungen seien völlig indeterminirt und frei.

Unter der Ueberschrift „Pflanzenphysiologie" hatte Schopenhauer diese zunehmende Sonderung schon hervorgehoben, die dann unter der Ueberschrift „Physische Astronomie" das eigentliche Thema der Auseinandersetzung werden sollte. Indem er sich auf die Aussprüche berühmter Naturforscher berief, wie Cuvier, Decandolle, Dutrochet, wollte er auch in dem Leben der Pflanzen die Aeußerungen und Erscheinungen des Willens nachweisen, insbesondere in ihren sogenannten „spontanen Bewegungen". Daß sich stets die Wurzel nach unten, der Stengel

nach oben richtet, jene dem feuchten Erdreiche, dieser der Luft und dem Lichte zustrebt; daß die Rankengewächse und Schlingpflanzen die Stütze aufsuchen, daß die Pflanzen die Gegenwart und Abwesenheit des Lichtes spüren, und dieses sich zu ihrem Wachsthum verhält, wie das Motiv zur Handlung: in allen diesen Thatsachen bekunden die spontanen Bewegungen der Pflanzen, die bis an die Grenze der willkürlichen reichen, ein Streben, das nichts anderes sein kann, als Wollen. Die Pflanzen haben noch keine Erkenntniß und kein Erkenntnißorgan, weil sie deren nicht bedürfen.

Je intellectueller die Ursachen werden, um so verschiedener davon werden die Wirkungen: jene macht der Intellect, diese der Wille; je mehr sich daher der Intellect vom Willen sondert, um so mehr sondern sich die Wirkungen von den Ursachen. In den klugen, durch den Verkehr mit den Menschen hochentwickelten Thieren zeigen sich schon die ersten Spuren des frei werdenden Intellects: wenn z. B. die Hunde am Fenster sitzen und gaffen.[1]

Jene zunehmende Dunkelheit der Erscheinungen wird plötzlich erhellt, sobald wir nämlich auf unserem Weg durch die Stufenreihe der Dinge zu dem Punkte gelangt sind, wo das urtheilende Subject und das zu beurtheilende Object zusammenfallen: dieser Punkt sind wir selbst. Hier geht uns ein neues Licht auf, das nicht von der Außenwelt kommt, sondern aus unserem eigenen *Innern*. Der Weg der Weltbetrachtung läßt sich mit der Fahrt durch die Grotte des Posilipp vergleichen, in der es immer dunkler und dunkler wird, bis das Licht von der entgegengesetzten Seite hereinfällt, und nun wird es immer heller und heller. In diesem Lichte sieht das erkennende Subject sich selbst: es ist *Leib*, sensibler, bewegter, willkürlich bewegter Leib, es ist *Wille*; alle Leiber, alle Körper sind Willenserscheinungen, der Wille ist das Wesen der Welt. In diesem Lichte erhellt sich die Welt bis in ihren innersten Grund. „Das also war des Pudels Kern!" ruft Faust, wie aus dem Wechsel der Gestalten und colossalen Verpuppungen endlich Mephistopheles hervortritt!

Die Erscheinungen der Welt, von außen betrachtet, sind darin identisch, daß sie alle ausnahmslos von dem Gesetze der Causalität beherrscht werden; die Erscheinungen der Welt, von innen betrachtet,

[1] Ebendas. S. 86—90. Vgl. Ebendas. Pflanzenphysiologie, S. 56—78.

sind darin identisch, daß sie die Objectivationen eines und desselben Wesens sind, nämlich des Willens. Wille und Intellect, Ding an sich und Erscheinung, Reales und Ideales sind grundverschieden, wie Kant nachgewiesen und festgestellt hat. Nichts ist verkehrter, als das Reale und Ideale zu identificiren, d. h. die Vernunft für das Urwesen, das Denken für das Ding an sich, das Secundärste für das Primärste zu erklären. Diese Grundverkehrtheit, die Schopenhauer als „Windbeutelei" zu bezeichnen pflegt, ist nach ihm das Hauptthema der nachkantischen Philosophie gewesen.[1]

II. Der Primat des Willens.

1. Der Intellect als dessen Werkzeug.

Daß man den Intellect aus einer Function, die er ist, zu einer Person gemacht hat, die er nicht ist, zu einem mythologischen Wesen Namens Seele, dessen Beschreibung als „rationale Seelenlehre" in der Metaphysik eine Hauptrolle zu spielen gehabt: darin sah Schopenhauer das πρῶτον ψεῦδος, woraus eine Reihe fundamentaler Irrthümer hervorgegangen sei. Der erste und nächste war die gänzliche Verkennung, ja grundverkehrte Auffassung, wie Intellect und Wille sich zu einander verhalten. Nun mußte der Wille für die Function des Intellects, das Wollen für die Folge des Erkennens gelten, und es hieß: „wie der Verstand, so der Wille"; also ein schwacher Verstand ein schwacher Wille, ein starker Verstand ein starker Wille, geringer Verstand geringer Wille, gar kein Verstand gar kein Wille. Zwar scheiterten diese Sätze sämmtlich an den ersten besten Erfahrungen, wenn man nur die Augen öffnen und die Thatsachen sehen wollte; aber das Dogma herrschte. Es giebt Menschen und Thiere, die bei einer sehr geringen Erkenntnißsphäre und einem sehr schwachen Verstande oft einen sehr heftigen Willen zeigen, und es giebt umgekehrt Menschen von vielem Verstande und sehr schwachem Willen.

Wenn man aber das Verhältniß dieser beiden Grundfactoren des inneren Menschenlebens nicht richtig erkennt, vielmehr grundfalsch auffaßt, wie will man zu einer echten Menschenkenntniß gelangen? Das Dogma der rationalen Psychologie hat auch die empirische verdorben und auf falsche Wege geführt. Um nun seine neue Lehre von dem primären Charakter des Willens und dem secundären des Intellects auf das menschliche Seelenleben anzuwenden und eine Reihe wichtiger

[1] Ebendas. S. 90—94.

und interessanter, aber dunkelgebliebener oder nicht genug erhellter Thatsachen zu erleuchten und durch dieselben das eigene Grunddogma zu erläutern, schrieb Schopenhauer in den Ergänzungen zu seinem Hauptwerk das Capitel über den „Primat des Willens im Selbstbewußtsein", eine seiner vorzüglichsten und lehrreichsten Abhandlungen. Er durfte mit Recht sagen, daß hier mehr für die Kenntniß des inneren Menschen gethan sei, als „in vielen systematischen Psychologien".[1]

Der Wille verhält sich zum Intellect, sagt Schopenhauer, indem er sowohl metaphysische als auch bildliche Ausdrücke braucht, wie die Substanz zum Accidens, wie die Materie zur Form, wie die Wärme zum Licht, die vibrirende Saite zum Resonanzboden, die Wurzel des Baumes zu seiner Krone. Die Vergleichung des Willens mit den Vibrationen der Saite, des Intellects mit dem Resonanzboden ist eine sehr glückliche. Bevor der Intellect aus der leiblichen Organisation hervorgeht, wirkt der Wille blind und erkenntnißlos. Jetzt erscheint ein Medium, welches ihn nicht durchläßt, sondern reflectirt und zurückwirft, wie der Spiegel die Wellen des Lichts und der Resonanzboden die des Schalls. So entsteht das Bild, der Ton. Dieses Bild, dieser Ton in Ansehung des Willens ist das Bewußtsein. Das Bewußtsein ist der erkannte, abgespiegelte, lautgewordene Wille. Daher verhält sich der Wille zum Intellect, wie das Wesen zum Bilde, das Urbild zum Abbild, der Prototypos zum Ektypos.

Nun giebt es aber viele Fälle, in denen, wie es scheint, sich dieses Verhältniß umkehrt, der Intellect vorbildlich auftritt und der Wille nachbildlich handelt, indem er der Stimme der Vernunft gehorcht, ausführt, was diese vorschreibt, thut, was sie gebietet. Ist ein solches Verhältniß nicht die Herrschaft des Intellects? Kein bewußter Willensact ohne Motive, keine Motive ohne Erkenntniß! Hier erheben sich Einwürfe wider den Primat des Willens, die zu beseitigen sind.

Es soll gezeigt werden, wie Schopenhauer in der Ausführung seiner zwölf Punkte es zu wiederholten malen hervorhebt, daß der Intellect nichts anderes ist, als „das Werkzeug des Willens", welches dieser auf der Stufe seines thierisch-menschlichen Daseins sich schafft und seinen Bedürfnissen gemäß vervollkommnet; daß durch die Macht und den Einfluß des Willens die intellectuelle Thätigkeit sowohl gehemmt, gehindert

[1] Darüber zu vgl. Die Welt als Wille u. s. f. I. § 19. S. 123—176 und II. Cap. 19. S. 224—276: Der Primat des Willens im Selbstbewußtsein.

und verfälscht, als auch angetrieben, angespornt und erhöht wird, im Uebrigen aber diese beiden Grundvermögen, was ihre Fehler und Vorzüge betrifft, gänzlich verschieden sind.

Alles Wollen besteht in einem Verlangen, welches positiv oder negativ gerichtet ist: etwas wollen und sein Gegentheil nicht wollen. Alle Arten des Wollens sind Variationen dieses Themas, Modificationen des Wollens und Nichtwollens: dieses Grundthema bleibt auf allen Stufen des Daseins dasselbe. Das Innewerden des Verlangens charakterisirt das animalische Bewußtsein. Was gewollt wird, ist Dasein und Wohlsein, Leben und Fortpflanzung: dieses Grundthema bleibt auf allen Stufen des animalischen Daseins dasselbe vom Polypen bis zum Menschen. Der ganze Inhalt des Willens besteht im Wechsel der Befriedigung und Nichtbefriedigung.

Je mehr aber mit der Steigerung des Daseins sich die thierische Organisation complicirt, um so vielfacher werden die Bedürfnisse, mannichfaltiger die Objecte der Befriedigung, verschlungener die Wege zu ihrer Erreichung, vielseitiger, genauer, zusammenhängender die Vorstellungen, gespannter die Aufmerksamkeit: der Wille braucht und schafft sich den doppelten Intellect, die menschliche Vernunfterkenntniß, womit ein relatives Uebergewicht des erkennenden Bewußtseins über das begehrende eintritt. Je bewußter und deutlicher die Vorstellungen werden, um so eindrucksvoller sind ihre Wirkungen, um so stärker und intensiver die Affecte, die freudigen und die schmerzlichen Willenserregungen.

Der Wille selbst hat keine Grade, aber je mannichfaltiger die Objecte seiner Befriedigung werden, und je begehrenswerther dieselben erscheinen, um so zahlreicher und stärker werden die Willenserregungen oder Affecte. Diese Erregung und Erregbarkeit des Willens sind graduell und durchlaufen beim Menschen die Scala von der Neigung bis zur Leidenschaft und vom phlegmatischen Temperament bis zum cholerischen. Nicht im Willen selbst, sondern in der Mannichfaltigkeit und den Graden der Affecte, d. h. in dem was gewollt wird, unterscheiden sich die Stufen des animalischen Bewußtseins. Die Gegenstände des Willens sind die Motive und deren Werkstätte das Gehirn, mit dessen Entwicklung und Größe im Verhältniß zu der übrigen Nervenmasse des Leibes die Menge, Deutlichkeit und Stärke der Vorstellungen gleichen Schritt halten, vom Thiere zum Menschen und vom Dummkopf bis zum Genie.

Der Wille, an sich blind und erkenntnißlos, aber auf der Höhe des menschlichen Daseins in hohem Maße vorstellungsbedürftig, vorstellungsbegierig und durch sein Erkenntnißorgan vorstellungsfähig, will Vorstellungen haben und von ihnen bewegt werden. Nun ist es der Intellect, der ihm allerhand Motive vorhält, vorspiegelt und ihn dadurch in alle möglichen Stimmungen und Affecte versetzt, er bewegt den Willen, wie die Kindergeschichten das Gemüth der Kinder. Der Wille tanzt, wie der Intellect pfeift. Hier zeigt sich eine Macht des Intellects über den Willen, woraus man versucht sein könnte, den Primat des ersteren herzuleiten. Dies aber wäre ein falscher Schluß aus einer richtigen Prämisse. Es ist eine Scheinherrschaft des Intellects. Um die Sache in dem eben gebrauchten Bilde treffender auszusprechen: der Wille läßt den Intellect pfeifen, weil und wie es ihm behagt, weil und wie er gern tanzt. Die Kindergeschichten wären nie entstanden, wenn die Kinder sie nicht hören wollten, nicht so gern hörten. Wie oft sagt das Kind: „ich will eine hübsche Geschichte hören"; und wenn die hübsche Geschichte gar zu schrecklich wird, sagt es wohl, von Mitleid erfüllt: „ich will sie nicht weiter hören". Und wenn es sie doch zu Ende und wieder von neuem erzählt haben will, so geschieht es aus Vorstellungslust und Begierde. Lust und Unlust aber sind Affecte oder Willenszustände.

Hätte der Intellect den Primat, so könnte der Wille die Vorstellungen, die jener ihm anbietet, nicht ablehnen oder sich wählerisch dazu verhalten, so müßte er die Motive, die jener ihm vorgaukelt und einbildet, einfach annehmen, und der wohlbekannte Unterschied zwischen eingebildeten oder gewähnten und wirklichen Motiven wäre gar nicht möglich. Der Wille läßt sich gern von dem Intellect schmeicheln und Motive einbilden, die weit besser und edler sind als er selbst; er liebt es, seine Motive im Spiegel des Intellects heroisch, großartig, uneigennützig erscheinen zu lassen, während er von Charakter furchtsam, kleinmüthig, eigennützig ist, wie die meisten Menschen. Auch große Naturen sind von diesen Selbsttäuschungen nicht frei. Shakespeare läßt den Decius von Cäsar sagen: „Doch sag' ich ihm, daß er die Schmeichler haßt, bejaht er es, am meisten dann geschmeichelt".

Die eingebildeten Motive werden stets durch die wirklichen besiegt und scheitern am Charakter des Menschen, d. h. am Willen. Kein Feigherziger wird kühn und furchtlos handeln, kein Eigennütziger edel-

müthig. Aber es thut dem Willen wohl, sich erhabene und edle Motive vorphantasiren zu lassen, sich einzubilden, daß er solche Motive haben könne und wirklich habe, bis der Moment des Handelns eintritt und allen Gaukeleien ein Ende macht. Dies ist die Art der Selbsttäuschung. Man überredet sich sehr gern und leicht, daß die egoistischen Motive, die man in Wahrheit hat, die uneigennützigsten Absichten sind, man hält seine Furcht und Feigheit für moralischen Muth u. s. f. Dies ist die Art der Selbstbelügung. Und ist man über die schlimme Beschaffenheit der eigenen Motive völlig im Klaren, so thut man alles, um den Schein des Gegentheils hervorzurufen und in dem Intellecte der anderen als ein Mensch von edelsten Gesinnungen zu erscheinen. Dies ist die Art der Heuchelei und des Betrugs. In allen Fällen ist es der Charakter, d. h. die Willensart, welche die wahren Motive entscheidet, es ist die Selbst- und Eigenliebe, d. h. die Grundrichtung des Willens, welche die eingebildeten Motive macht und alles in ihrem Sinn und stets zum Besten zu wenden versteht, weshalb Larochefoucauld sehr richtig sagt: »L'amour-propre est plus habile que le plus habile homme du monde«.

Der Wille ist der Herr und der Intellect sein Werkzeug, er ist gleichsam die Laterne, die ihm den Weg beleuchtet, aber selbst weder den Weg noch die Schritte macht. Der Wille von sich aus ist blind und bedarf eines Dieners, der sieht und ihn leitet, doch für sich selbst keinen Schritt zu gehen vermag. Darum läßt sich das Verhältniß des Willens zum Intellect nicht treffender ausdrücken als in dem Gleichniß vom Blinden, der den Lahmen auf seinen Schultern trägt.

2. Der unermüdliche und voreilige Wille. Hemmungen und Antriebe.

Daß der Intellect das Werkzeug des Willens und von durchaus secundärer Beschaffenheit ist, erhellt auf das Deutlichste, wenn wir die Thätigkeiten beider vergleichen. Unabhängig von aller Zeit, ist der Wille unentstanden, unvergänglich, nicht alternd; unabhängig von aller Causalität, ist er grundlos und bedarf zu seiner Thätigkeit keines Anstoßes und keiner Anstrengung. Als die Quelle alles Daseins und Lebens, aller leiblichen Organisation, aller willkürlichen und unwillkürlichen Bewegung ist der Wille fortwährend thätig und ermüdet nie.

Dagegen der Intellect entsteht mit dem Erkenntnißorgan, er entwickelt sich mit diesem allmählich und langsam, das menschliche Leben

braucht ſieben Jahre, bis das Gehirn ſeine normale Größe erreicht hat, vierzehn bis zur Geſchlechtsreife, die auch im intellectuellen Leben eine Epoche macht, den Intellect um eine Octave erhöht, die Stimme um eine vertieft, zwanzig Jahre bis zur Geiſtesblüthe, dreißig bis zur Geiſtesreife; mit der Senescenz unterliegt der Intellect wie ſein Organ dem Altern, Verwelken und Sterben. In früher Jugend unvollkommen, im ſpäten Alter abgenutzt, durch ſeine Thätigkeit angeſtrengt, durch die Anſtrengung ermüdet und periodiſch zu völligem Pauſiren genöthigt, durch fortgeſetzte Ueberanſtrengung am Ende zerrüttet und gänzlich geſchwächt, wie es bei Swift und Kant der Fall war, trägt dieſes Werkzeug des Willens im vollſten Gegenſatze zu dem Weſen des letzteren durchgängig die Züge und Spuren ſeiner phyſiſchen Herkunft.

Nichts bezeugt deutlicher die ſecundäre Beſchaffenheit der Erkenntniß als die Nothwendigkeit ihrer periodiſchen Intermittenz. Nach den Anſtrengungen der bewußten Tagesarbeit kommt die Pauſe des tiefen *Schlafs*, worin alle Verſtandes- und Vernunftthätigkeit aufhört. Das Gehirn iſt gleichſam die Vedette, oben auf der Warte des Kopfes ausgeſtellt, um durch die Fenſter der Sinne umherzuſpähen und wahrzunehmen, was in der Außenwelt geſchieht; nach verrichteter Wache wird die Vedette eingezogen und muß ſchlafen. Nun waltet der Wille allein, unbemerkt und ſtill, frei von der Laſt der Erkenntniß, organiſirend, die vitalen Functionen ausübend, Störungen beſeitigend und heilend. Darin beſteht die *Heilkraft* des Schlafs.

Der Wille iſt unermüdlich wirkſam und geſchäftig, während der Intellect langſam fortſchreitet, ſchwierige Unterſuchungen anſtrengt, periodiſch pauſirt und Zeit braucht, um ſeine Motive zu ordnen. Daher iſt der Wille, bei dem alles leicht von ſtatten geht, weit ſchneller als der Intellect, dem er in Wort und That vorſpringt und voreilt. Das Sprüchwort ſagt: „Vorgethan und nachbedacht hat manchen in groß Leid gebracht“. Dieſer „mancher“ iſt der Wille. Voreiligkeit und vorſchnelles Weſen gehören zu ſeiner Natur und zeigen, wie wenig er vom Intellect abhängt, vielmehr die Sache ſich umgekehrt verhält, da ſonſt die Voreiligkeit unmöglich wäre. Voreilig handeln heißt handeln *wollen*, bevor man die Beweggründe durchdacht und erwogen hat, d. h. unbeſonnen, unüberlegt handeln; voreilig urtheilen heißt urtheilen *wollen*, ehe man die Erkenntnißgründe geprüft: es iſt alſo der Wille, der voreilig, unüberlegt, unbeſonnen urtheilt und handelt.

Noch bevor die intellectuelle Thätigkeit überhaupt begonnen hat, zeigt sich schon der Wille in voller Kraft und Wirksamkeit. Man sehe nur den Säugling, wie er zwecklos tobt und schreit, er strotzt von Willensdrang, er *will blos*, er weiß nicht, was er will. Es giebt auch große Säuglinge von kräftigem Willensdrange, die nicht wissen, was sie wollen; die sich fortwährend gehemmt fühlen, ohne den Grund der Hemmung zu erkennen und auf vernünftige Weise aus dem Wege zu räumen. Diese großen Säuglinge toben und schreien nicht, wie der kleine, aber sie *ärgern* sich alle Augenblicke, und wenn kein anderer Grund vorhanden ist, so ärgert sie, wie das Sprüchwort sagt, die Fliege an der Wand. Alle möglichen Umstände, die ihnen begegnen, verwandeln sich in solche Fliegen, die der Intellect auf der Stelle verscheuchen würde, wenn er im Stande wäre, den Willen zu beherrschen. Hätte die Vernunft den Primat, so würde sich die Welt weit weniger ärgern. Daß der Wille sich so viel ärgert und ärgern läßt, beweist das Gegentheil. Das Wort „Mensch, ärgere dich nicht!" ist eine sehr vernünftige, aber erfolglose Mahnung.

Die Gegengewichte wider den voreiligen Willensdrang und die Gewalt der Affecte liegen einzig und allein in der Erkenntniß und den Vernunftgründen. Wenn diese Gewichte die Affecte niederhalten und siegen, dann herrscht der Kopf oder, wie man zu sagen pflegt, man behält den Kopf oben; mitten unter den Umständen und Begebenheiten, die auf uns eindringen und die Affecte erregen, läßt sich der Intellect in der Untersuchung und Prüfung der Gründe nicht beirren und stören: darin besteht die *Geistesgegenwart*. Sie wäre nicht möglich, wenn sich der Wille von den Affecten fortreißen und erhitzen ließe. Daß er es nicht thut: darin besteht die *Kaltblütigkeit* des Willens, ohne welche die Geistesgegenwart und Herrschaft des Intellects nicht stattfinden könnte. Es ist also die Selbstbeherrschung des Willens oder der Wille zur Selbstbeherrschung, der jene Gegengewichte in Kraft und Wirksamkeit setzt. Das richtige Verhältniß zwischen Wille und Intellect besteht darin, daß der Wille herrscht und der Intellect regiert: le roi règne, il ne gouverne pas.

Der Wille gleicht dem Reiter und der Intellect dem Zügel, welchen der Reiter seinem Roß anlegt, um es zu lenken. Das Pferd ist wild. Wenn er die Zügel losläßt, so geht es durch, ventre à terre; dann toben die Affecte, und der Wille gleicht einem Uhrwerk, welches abschnurrt,

wenn die Schrauben los sind. Der Intellect ist gleichsam die Waffe und Rüstung, womit sich der Wille gegen den Ansturm der Affecte bewehrt. Wenn diese herrschen und stürmen, dann ist der Wille unbewehrt, er hat seine Rüstung abgelegt, und man sagt treffend: er sei entrüstet.

Schon in einem früheren Abschnitt, wo von den Unvollkommenheiten des Intellects die Rede war, haben wir auf die störenden Einwirkungen des Willens hingewiesen.[1] Unser Verstand hat, wie Bacon sagt, kein trockenes, reines Licht, weil er durch den Einfluß des Willens getrübt wird. Furcht und Hoffnung vergrößern ihre Gegenstände und verkleinern deren Gegentheile, so daß wir nicht mehr im Stande sind, die Lage der Dinge unbefangen zu beurtheilen. Die Liebe vergrößert sich den Werth ihrer Objecte, der Haß den Unwerth, so daß wir nicht mehr im Stande sind, dieselben richtig zu schätzen. Wo es sich aber um die Werthe der Dinge handelt, da ist unser Vortheil und Nachtheil, unser Wohl und Wehe, unser Dasein und Wohlsein, mit einem Worte unsere Selbstliebe, d. h. wir selbst im Spiel und unmittelbar betheiligt oder interessirt. Unsere Interessen sind die intimsten Willensangelegenheiten und fallen mit den Willenszuständen und deren Richtungen zusammen.

Da das Wollen in seiner beständigen Rührigkeit dem Erkennen voreilt, so sind auch die Vortheile schneller und früher als die Urtheile und erscheinen, wie sie der Name treffend bezeichnet, als Vorurtheile. Diese sind nicht, wie man sie häufig und oberflächlich ansieht, intellectuelle Irrthümer, die auf dem Wege der Erkenntniß entstehen und durch die fortschreitende Einsicht aus dem Wege geräumt werden: sie sind nicht theoretischer, sondern praktischer Art und beruhen in ihren gewichtigsten und einflußreichsten, uns angeborenen und anerzogenen Formen auf der Gemeinschaft der Liebe und des Hasses, auf den Familien- und Standesinteressen, auf der nationalen und kirchlichen Zusammengehörigkeit. Von diesen Interessen sind wir beherrscht, ehe wir fähig sind, ihre Gründe zu erkennen und zu prüfen. Hier gelten statt aller Erkenntnißgründe die blinden Interessen, auf deren Macht sich die Vorurtheile stützen. Daher auch Erkenntnißgründe, wissenschaftliche Prüfung und Belehrung, sie seien noch so einleuchtend und überzeugend, im Großen und Ganzen wider die Macht, z. B. der Glaubensinteressen, nicht das

[1] S. oben Buch II. Cap. VI. S. 220—224.

Mindeste ausrichten; die Gläubigen verurtheilen alle solche Prüfungen unbesehen und sagen, daß sie nichts davon wissen *wollen* und sich gar nicht dafür *interessiren*. Die Wahrheitsliebe ist stets die Sache weniger, „der wenigen, die was davon erkannt". Die Masse will unterhalten, nicht belehrt sein. Daher auch die Lehrer des Menschengeschlechts einen so schwierigen Stand haben, denn sie verkünden neue Wahrheiten, während die gewohnten Interessen in ihren bequemen Geleisen fortdauern. Erst wenn die Weltzustände, das sind die Weltinteressen, sich von Grund aus umgestalten, erfolgt der siegreiche Durchbruch der Wahrheit.

Uebrigens läßt sich auch im Einzelnen und Kleinen beobachten, wie der Vortheil ohne Vorurtheil den Intellect unwillkürlich in die Irre führt und verfälscht. Die Rechnungen, die wir zahlen sollen, erscheinen uns gewöhnlich zu groß, die Berechnung der Einnahme zu klein; es begegnet ehrlichen Leuten, daß sie sich zu ihren Gunsten verrechnen, indem sie unwillkürlich bestrebt sind, ihre Schuld kleiner, ihre Forderung größer vorzustellen. Ich spreche nicht von den zahllosen Fällen, in denen aus bewußter Absicht die Rechnung verfälscht wird.

Nun aber zeigt sich der Primat des Willens und seine Macht über den Intellect nicht blos durch die hemmenden und trübenden Einflüsse, die er auf diesen ausübt, sondern auch durch die Antriebe, wodurch er die intellectuelle Thätigkeit erhöht und steigert. Die Interessen der Selbsterhaltung, die stärksten, die es giebt, der Drang der Begierden und die Noth machen den Intellect erfinderisch. Man nennt die Noth die Mutter der Künste. Sie schärft den thierischen und menschlichen Verstand, selbst den geringen, bis zum Grade ungewöhnlicher Klugheit. Der Hase, der sich von dem vorübergehenden Jäger ungesehen weiß, läuft nicht davon, Insecten stellen sich todt; der Fuchs in beständigem Kampf mit Noth und Gefahr erreicht im Alter den hohen Grad seiner sprüchwörtlichen List und Schlauheit.

Der Wille stärkt das *Gedächtniß*. Was für den Willen, seine Begierden und Leidenschaften Werth hat, prägt sich dem Gedächtniß unvertilgbar ein und haftet in ihm gleichsam von selbst; das Pferd behält den Fütterungsstall, der Geizige vergißt keinen Verlust, der Stolze keine Ehrenkränkung. Das Gedächtniß des Herzens ist weit intimer, als das des Kopfes. Auch der kritische Beobachtungsgeist wird vom Willen außerordentlich geschärft und verfeinert. Um seine Hypothese zu beweisen, bekommt man Luchsaugen.

Aus der alten Annahme von dem Primat des Intellects ergeben sich die falschesten Folgerungen, welche auch von der Erfahrung sogleich als solche dargethan werden. Wenn der Verstand die Herrschaft führte, dann wäre es unmöglich, blindlings zu wollen, über die geringsten Anlässe in den größten Zorn zu gerathen, den klarsten Vernunftgründen unzugänglich zu bleiben und den geilen Willen entgegenzusetzen, wie das böse Weib im Juvenal: »Hoc volo, sic jubeo. Stat pro ratione voluntas«. Wenn man in einer Versammlung den Willen der Menge, ihre Affecte und Parteileidenschaften wider sich hat, so helfen keine Vernunftgründe, man wird verlacht und überschrieen; wenn man aber den Willen der Leute für sich hat und ihnen nach dem Munde redet, so wird das allerdümmste Zeug unfehlbar beklatscht und bejubelt. Stat pro ratione voluntas.

3. Kopf und Herz.

Jenen Primat vorausgesetzt, müßte, wo viel Verstand ist, viel Wille sein, während die Erfahrung in zahllosen Beispielen das Gegentheil lehrt. Und vergleicht man die Vorzüge und Fehler des Intellects mit denen des Willens, so zeigt sich die gänzliche Verschiedenheit beider Grundvermögen, da die Vorzüge des einen keineswegs mit den Vorzügen, auch nicht mit den Fehlern des anderen Hand in Hand gehen. Die höchste intellectuelle Eminenz kann mit der größten moralischen Verworfenheit zusammen bestehen, wie dies Pope von Bacon, Rosini von Guicciardini behauptet hat. Der gute Kopf kann ein guter Mensch sein, aber es ist nicht nothwendig; ebenso verhält es sich umgekehrt.

Es heißt zwar, daß die Dummen in der Regel gutmüthig seien, aber diese Sage gründet sich wohl darauf, daß sie im Umgange sehr bequem sind, weil sie andern das Gefühl ihrer intellectuellen Ueberlegenheit sowohl verursachen als gönnen. Denn, wie Hobbes in seiner Schrift de cive sagt, jeder liebt es mit Leuten zu verkehren, in Vergleichung mit welchen er sich selbst erhaben fühlen kann (quibuscum se conferens magnifice de se ipso sentire possit). Ich wundre mich, daß Schopenhauer an dieser Stelle nicht die Rede des Königs in Tiecks „gestiefeltem Kater" angeführt hat: „Und dann thuts einem Herrn, wie mir, auch wohl, einen Narren zu sehen, der dümmer ist, der die Gaben und die Bildung nicht hat; man fühlt sich mehr und ist dankbar gegen den Himmel. Schon deswegen ist mir ein Dummkopf ein angenehmer Umgang."

Derselbe Grund, der die untergeordneten Köpfe allgemein beliebt macht, hat bei den bedeutenden und geistvollen das Gegentheil zur Folge: diese lasten auf den andern und sind ihnen höchst unbequem, darum gemeiniglich verhaßt. Nach einem abyssinischen Wort ist der Diamant unter den Quarzen verfehmt. „Wenn jemand unter uns excellirt", sagt persiflirend Helvetius, „so möge er fortgehen und wo anders excelliren." Und an einer andern Stelle: „Die mittelmäßigen Köpfe wittern und meiden instinctmäßig die geistvollen". Noch schärfer ist Lichtenbergs Ausspruch: „Gewissen Menschen ist ein Mann von Kopf ein fataleres Geschöpf, als der declarirteste Schurke".

Wenn wir die Beschaffenheiten des Intellects mit denen des Willens vergleichen, die Vorzüge und Fehler des einen mit den Vorzügen und Fehlern des andern, so erhellt sogleich, welchen von beiden der Vorrang, der primäre Charakter, der Grundwerth gebührt. Schon die Sprache entscheidet darüber. Man sagt: „er hat einen guten Kopf, aber ist ein schlechter Mensch". So identificirt der gewöhnliche Sprachgebrauch Willen und Mensch. Im Willen steckt der wahre und eigentliche Mensch, daher ein guter Wille mit einer geringen Intelligenz besser ist, als der umgekehrte Charakter. Wir entschuldigen die Thorheit, nicht die Bosheit; nicht der Unverstand wird angeklagt, sondern der böse Wille. Wer Handlungen zu entschuldigen hat, beruft sich auf seinen guten Willen, und daß er es nicht besser gewußt habe. Wie ganz anders beurtheilt man einen ungerechten Richterspruch, wenn derselbe die Folge des Irrthums, als wenn er die Folge der Bestechung war! Im ersten Fall ist der Spruch ungerecht, im zweiten der Mann.

Der Wille bleibt, was er ist, unveränderlich und unversehrt, der Intellect ist veränderlich und vergänglich; die moralischen Eigenschaften des Greisen sind dieselben, als die des Kindes, weshalb Gall unbekannte Personen gern auf ihre Kindheit und Jugend zu sprechen brachte, um ihren Charakter kennen zu lernen; daß er aber die moralischen Eigenschaften in dem Erkenntnißorgan und dessen Behausung, der Bildung und Wölbung des Schädels, auffinden wollte, war der Grundfehler seiner Lehre. Die Art und Weise, wie die moralischen Grundzüge zur Darstellung kommen, ändert sich mit den Jahren und den Erfahrungen, aber der Charakter bleibt constant. In der Jugend macht man sich einen falschen Bart, im Alter färbt man den ergrauten. Ebenso constant sind die Vorzüge des Willens, der Edelmuth und die

Herzensgüte, die noch aus dem Greise, wenn schon die übrigen Lebenskräfte im Absterben sind, wie die Sonne aus Winterwolken hervorleuchten. Hier findet sich eine der schönsten und bemerkenswerthesten Stellen, die Schopenhauer geschrieben hat: „Wie Fackeln und Feuerwerk vor der Sonne blaß und unscheinbar werden, so wird Geist, ja Genie, und ebenfalls die Schönheit überstrahlt und verdunkelt von der Güte des Herzens. Wo diese in hohem Grade hervortritt, kann sie den Mangel jener Eigenschaften so sehr ersetzen, daß man solche vermißt zu haben sich schämt. Sogar der beschränkte Verstand, wie auch die groteske Häßlichkeit, werden, sobald die ungemeine Güte des Herzens sich in ihrer Begleitung kund giebt, gleichsam verklärt, umstrahlt von einer Schönheit höherer Art, indem jetzt aus ihnen eine Weisheit spricht, vor der jede andere verstummen muß. Denn die Güte des Herzens ist eine transscendente Eigenschaft, gehört einer über dieses Leben hinausreichenden Ordnung der Dinge an und ist mit jeder andern Vollkommenheit incommensurabel." „Was ist dagegen Witz und Genie? Was Bacon von Verulam?"

Auch die moralische Selbstzufriedenheit ist ganz anderer Art als die intellectuellen Befriedigungen und trägt das Gefühl einer tiefen Beruhigung in sich, das jenen fehlt. Etwas von dieser unvergleichlichen Beruhigung liegt schon in dem Bewußtsein, mehr Unrecht erlitten als gethan zu haben, wie es König Lear ausspricht: „Ich bin ein Mann, an dem mehr gesündigt worden ist, als er gesündigt hat".[1]

Der Wille ist das Wesen und der Charakter des Menschen, der Geist ist seine Begabung. Die intellectuellen Vorzüge sind Geschenke der Natur und der Götter: der Wille *ist* man, den Intellect *hat* man. Vergleichen wir die beiden Grundvermögen mit den Centralorganen unseres Leibes, so ist der Intellect mit dem *Kopf* identisch, der Wille dagegen hat zu seinem Symbol und Synonym das *Herz*: dieses »punctum saliens« des thierischen Lebens, dieses perpetuum mobile des thierischen Leibes, »primum vivens, ultimum moriens«, wie Haller von ihm gesagt hat. Es giebt für Intellect und Willen keine Bezeichnung, die treffender und in allen Sprachen übereinstimmender wäre, als diese. Das Herz als Symbol des Willens ist gleichbedeutend mit *Gemüth*, mit dem homerischen φίλον ἦτορ. Wir nehmen Herz

[1] Ebendas. S. 261—62.

und Kopf in dem Sinne, den die lateinische Sprache durch animus und mens, die griechische durch θυμός und νοῦς ausdrückt. In diesem Sinne sagt Seneca vom Kaiser Claudius: »nec cor nec caput habet«.

Wie der Kopf, soll der Intellect kühl sein. Wie das Herz der Heerd der Lebenswärme, ist der Wille die Quelle der warmen Gefühle und Affecte, welche die Thatkraft anfeuern. So lange nur von Gründen die Rede ist, bleiben wir kalt; sobald aber der Wille mit seinen Interessen ins Spiel kommt, wird uns warm und heiß zu Muthe. Der Wille zum Leben ist auch der Wille zur Fortpflanzung des Lebens: daher der Geschlechtstrieb der Brennpunkt des Willens ist und die Auswahl zu seiner Befriedigung, d. h. die Geschlechtsliebe eine Hauptangelegenheit des Willens; deshalb nennt man die Liebesgeschichten affaires du coeur, die Ehe einen Bund der Herzen u. s. f. Nicht mit dem, was wir denken, sind wir identisch, sondern mit dem, was wir wollen, wünschen, begehren. Wo unser Schatz ist, da ist unser Herz. Wir sagen von einem schlechten Menschen: „er hat ein schlechtes Herz". Es heißt: „ich hänge mein Herz an die Sache, es geht mir von Herzen, es giebt mir einen Stich ins Herz" u. s. f. Herz und Kopf sind der ganze Mensch, der Kopf ist „die höchste Efflorescenz des Leibes", woraus die Früchte des Geistes hervorgehen, während aus dem Willensdrange die Thatkraft entspringt: darum balsamirt man das Herz der Helden, während man von den Künstlern, Dichtern und Denkern die Schädel aufbewahrt.

4. Die Identität der Person.

Man spricht von der Identität der Person, und die Philosophen haben sich eine schwierige Frage daraus gemacht, worin dieselbe eigentlich besteht? Weder die Materie noch die Form des Leibes können sie ausmachen, da sich beide unaufhörlich verändern. Auch daß jeder sein eigenes Leben vorstellt und sich desselben bewußt ist, macht noch nicht die Identität der Person, denn das Bewußtsein erleuchtet seinen Lebenslauf nur theilweise, und viele Partieen desselben sind in seinem Gedächtnisse verdunkelt. Es muß in unserem Wesen etwas geben, das in allem Wechsel des Lebens sich gleich und unveränderlich dasselbe bleibt: dieses ist unser Wille. Daß wir uns desselben als unseres unveränderlichen Wesens bewußt sind: darin allein besteht die Identität der Person.

Wille und Wille zum Leben sind identisch: erst leben wollen; auf der höchsten Stufe des organischen Lebens geht aus dem Lebenwollen das Erkennenwollen hervor; auf der höchsten Stufe der menschlichen Erkenntniß folgt aus der Vernunft die Einsicht in den Unwerth des Lebens. Der Wille hat den Primat. Sein Wahlspruch heißt trotz der Erkenntniß des Gegentheils: leben ist unter allen Umständen besser als nicht leben, leben um jeden Preis! Daher die colossale Anhänglichkeit an Dasein und Leben, die überschwengliche Todesfurcht, der horror mortis, der den Grundton der tragischen Affecte ausmacht und die Helden, weil sie den Tod nicht fürchten, so bewunderungswürdig, die Selbstmörder, weil sie das Leben fürchten, so erstaunlich erscheinen läßt.

Doch lassen wir die Frage offen, ob die Einsicht in den Unwerth des Lebens eine Macht gewinnen kann, die größer ist als der Wille zum Leben und darum die Verneinung desselben zur Folge hat? Die Antwort auf diese Frage hat Schopenhauer in dem vierten und letzten Buche seines Hauptwerkes ausgeführt. Schon in den gegenwärtigen Betrachtungen hat er darauf hingewiesen, daß es einen Fall gebe, den einzigen seiner Art, in welchem der Wille, weit entfernt, auf den Intellect hemmend und störend einzuwirken, vielmehr von diesem gehemmt, in den Zustand der Ruhe und des tiefsten Schweigens versetzt wird. Dies geschieht, wenn eine eminente Geistesbegabung, eine überschüssige Fülle intellectueller Kraft vorhanden ist, die nicht im Dienste des Willens sich verzehren läßt, sondern in die Betrachtung der Welt sich versenkt und ganz darin aufgeht. So entsteht die willensfreie, von der Kette der einzelnen Erscheinungen ungefesselte Weltanschauung, der die Ideen der Dinge einleuchten. Damit eröffnet sich das Reich des Schönen und der Kunst, welches in dem Hauptwerke Schopenhauers das Thema des dritten Buches ausmacht.

Zehntes Kapitel.

Die Anſchauung der Ideen. Das Genie und die Kunſt.

I. Die Compoſition der Lehre Schopenhauers.

1. Kant und Plato.

Hier ſind wir nun an der Stelle, die uns den Urſprung der ganzen Lehre vergegenwärtigt und deren erſte Conception enthüllt, die im Kopfe Schopenhauers allen anderen Grundgedanken vorausging und ihn vermocht hat, ſein Leben der Philoſophie zu widmen, wie er es in jener Unterredung mit Wieland im Frühjahr 1811 ausſprach. Er trug ſchon damals den Keim zu der Aufgabe eines neuen Syſtems in ſich, das im Laufe des folgenden Jahres die erſten Umriſſe gewann (1812) und ſieben Jahre ſpäter an das Licht der Welt trat. Auf den Rath ſeines Lehrers in Göttingen hatte er von allen Philoſophen zuerſt Plato und Kant ſtudirt, „den göttlichen Plato und den erſtaunlichen Kant", und war für beide von hoher Bewunderung erfüllt worden.

Dieſe „beiden größten Philoſophen des Occidents" hatten jeder eine tiefſinnige und räthſelhafte Lehre aufgeſtellt, „die beiden größten Paradoxa" in der Geſchichte der Philoſophie: Plato die Lehre von den Ideen als dem wahrhaft Seienden, den Urbildern der Erſcheinungen, Kant die von dem Dinge an ſich, welches allen Erſcheinungen zu Grunde liege und von allen gänzlich verſchieden ſei. Solche Lehren reizten Schopenhauers Sinn, ſeine Gemüths- und Geiſtesart. Die Kantiſche Lehre von dem Dinge an ſich, welches zu erkennen keinem Menſchen möglich ſein ſolle, blickte ihn an wie eine Sphinx; er fühlte ſich berufen, der Oedipus dieſer Sphinx zu werden und der Welt zu enthüllen, was das Ding an ſich ſei.

Dieſen erſten Antrieb, ſich die Philoſophie zur Lebensaufgabe zu machen, empfing Schopenhauer von Kant. Was Kant von dem Dinge an ſich lehrte, daß es völlig unabhängig von den Erſcheinungen und unſeren Erkenntnißformen, Zeit, Raum und Cauſalität, darum auch unabhängig von aller Vielheit und allem Entſtehen und Vergehen ſei, daſſelbe hatte Plato von den Ideen gelehrt: er hatte behauptet,

daß die Ideen einheitlich und ewig ſeien, daß jede in ihrer Art eine ewige Einheit bilde, daß alle insgeſammt weder entſtehen noch vergehen, während die einzelnen ſinnlichen Dinge „immer werden, aber nie ſind". Hieraus erkannte Schopenhauer, daß zwiſchen dem Kantiſchen Dinge an ſich und der Platoniſchen Idee zwar keine Identität, wohl aber eine „Verwandtſchaft" beſtehe, die auf eine gewiſſe und weſentliche Uebereinſtimmung zwiſchen Plato und Kant hinweiſe, nur werde dieſelbe völlig verkannt und grundfalſch, ja widerſinnig gedeutet, wenn man, wie Bouterwerk gethan, die Platoniſchen Ideen mit den Kantiſchen Erkenntnißformen a priori vergleichen wollte. Vielmehr wenn von dem Dinge an ſich eine Vorſtellung möglich ſei, was Kant verneint habe, — er hielt das Räthſel für unlösbar — ſo könne dieſe Vorſtellung nur in dem beſtehen, was Plato Ideen genannt, Wort und Sache richtig verſtanden. Die Idee im Sinne Platos ſei die Vorſtellung des Dinges an ſich.

Dies war der zweite Hauptpunkt, der ſich im Geiſte Schopenhauers feſtſtellte und ihm aus der Vereinigung jener beiden Philoſophen und ihrer Grundwahrheiten hervorging. Dieſen Punkt habe ich im vorigen Buch, wo von der Entſtehung der Lehre Schopenhauers biographiſch die Rede war, die Syntheſe zwiſchen Kant und Plato genannt.[1] Unerſchütterlich feſt überzeugt von der Wahrheit der Kantiſchen Lehre in Anſehung des Dinges an ſich und ſeiner gänzlichen Verſchiedenheit von den Erſcheinungen, — er nannte dieſe Verſchiedenheit die totale Diverſität des Realen und Idealen — unerſchütterlich feſt überzeugt von der Wahrheit der Platoniſchen Lehre in Anſehung der Ideen, mußte Schopenhauer die Vereinigung dieſer beiden Wahrheiten zum Zielpunkte ſeiner eigenen Lehre machen.

Da nun ſowohl die Ideen als auch das Ding an ſich, wie Plato und Kant übereinſtimmend lehrten, völlig unabhängig von dem Satze des Grundes ſind, ſo mußte Schopenhauer, um feſtzuſtellen, was das Ding an ſich nicht ſei, den Satz vom Grunde in ſeinem ganzen Umfange und allen ſeinen Arten genau unterſuchen und bis in ſeine Wurzeln verfolgen. So entſtand die Schrift über die „vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde".

Schon hier ſtand es feſt, daß der Wille von dem Satze des Grundes, als welcher nur die Objecte beherrſche, völlig unabhängig und, wie

[1] Vgl. oben Buch I. Cap. III. S. 44 ff.

aus unserem Selbstbewußtsein unmittelbar einleuchte, die in uns wirksame Kraft sei, der Kern unseres Wesens. Daraus ergaben sich nun eine Reihe gewichtiger Folgerungen, welche Schopenhauer in seinem Hauptwerke zog, immer den Satz im Auge, daß die Idee im Platonischen Sinn die Vorstellung des Dinges an sich sein müsse. Der Wille ist das einzige von dem Satze des Grundes (Zeit, Raum, Causalität) unabhängige Wesen und darum gleichzusetzen dem Dinge an sich; der Wille ist die einzige uns erkennbare Kraft und darum gleichzusetzen aller Kraft. Alle Dinge sind Krafterscheinungen, also Willenserscheinungen, die Welt ist ein Stufenreich der Objectivationen des Willens, jede ihrer Stufen ein unvergänglicher Typus, einzig in seiner Art, vervielfältigt in zahllosen Erscheinungen, die unaufhörlich entstehen und vergehen, während der Typus unwandelbar sich gleich bleibt. Dieser Typus ist die Idee im Platonischen Sinn, er ist die Erscheinung oder Objectivation des Willens, also die Vorstellung des Dinges an sich. Hier sind die Verbindungsglieder dargelegt, welche im Kopfe Schopenhauers Kant und Plato verknüpft haben; hier ist der Punkt, worin beide im Kopfe Schopenhauers zusammentrafen.

2. Der Veda und der Buddhaismus.

Es ergab sich ferner, daß der Urwille, unabhängig und frei, wie er ist, von aller Vielheit und aller Nothwendigkeit, das All-Eine sei, das in allen Erscheinungen identische Urwesen, ganz und ungetheilt in jeder. Zu seinem Erstaunen fand Schopenhauer die Einheitslehre in den Upanischaden des Veda. Dieser Urwille, blind und erkenntnißlos, ruhe- und rastlos, wie er ist, immer gedrängt zum Dasein und zu dessen Vermehrung und Steigerung, erzeugt eine Welt voller Unruhe und Angst, voller Noth und Leiden, eine elende, erlösungsbedürftige, nur durch die Verneinung des Willens zum Leben erlösbare Welt. Zu seinem Erstaunen fand Schopenhauer diese Weltansicht, atheistisch und pessimistisch gerichtet, wie sie ist, in der Religionslehre des Buddha.

Und daß die Welt der Erscheinungen, für sich genommen, eine Welt des Scheines und der Täuschung (Maja) sei: in dieser idealistischen Ansicht fand er den Buddhaismus mit dem Brahmanismus einverstanden und mit beiden die Lehren Platos und Kants in Uebereinstimmung. So vereinigten sich in seinem Kopfe die beiden indischen Religionslehren, von denen er die Upanischaden des Veda als Werke einer fast über-

menſchlichen Weisheit anſtaunte, mit den beiden abendländiſchen Philoſophieen, die ihm unter allen Syſtemen als die tiefſinnigſten erſchienen.

Er hat das eigene Syſtem mit dem hundertthorigen Theben verglichen, was zu viel geſagt war; wohl aber läßt es ſich mit einer Stadt vergleichen, die vier Thore hat: das erſte heißt Kant, das zweite Plato, das dritte die Weisheit des Veda, das vierte Buddha. Wer hätte glauben ſollen, daß ſo verſchiedene Richtungen in ein und daſſelbe Centrum führten! Als Schopenhauer ſein eben vollendetes Hauptwerk dem Buchhändler A. Brockhaus anbot, nannte er es „eine im höchſten Grade zuſammenhängende Gedankenkette, die bisher noch nie in irgend eines Menſchen Kopf gekommen ſei".[1]

Daß dieſe Kette in ſeinem Kopf auf eine einzige und überraſchende Art zuſammengedacht war, iſt richtig; wir verſtehen auch, daß ſie ihm ſelbſt „als im höchſten Grade zuſammenhängend" erſchien; ob aber dem Syſtem dieſer Charakter in Wahrheit zukommt, werden wir erſt am Schluſſe unſeres Werks zu unterſuchen haben. Wir nehmen jetzt den Zuſammenhang, wie er ſich giebt.

II. Die geniale Anſchauung und deren Object.

1. Die Urformen oder Ideen.

Der Intellect entſteht als Werkzeug des Willens und hat von Natur die Beſtimmung, dieſem zu dienen. In dieſer Dienſtbarkeit beharrt der thieriſche Intellect, während der menſchliche die Fähigkeit und Kraft gewinnt, die Feſſeln ſeiner Leibeigenſchaft zu löſen und ſich von dem Joche des Willens zeitweiſe ganz zu befreien. In dem ſichtbaren Ausdruck des freigewordenen Intellects unterſcheidet ſich die menſchliche Geſtalt von der thieriſchen: bei den niederen Thieren iſt der Kopf mit dem Rumpfe verwachſen, bei den höheren bleibt er zur Erde gerichtet, wo die Objecte ihrer Bedürfniſſe wahrzunehmen ſind, bei dem Menſchen erhebt er ſich über den Rumpf und erſcheint auf ihm wie frei ſchwebend, er äquilibrirt auf der Halswirbelſäule, umherſchauend, in die Ferne blickend, emporgerichtet, wie es die Kunſt im Apollo von Belvedere zur ausdrucksvollſten Darſtellung gebracht hat. Erſt der Kopf des Menſchen iſt das Haupt des Leibes und verkündet, daß der menſchliche Intellect eine apolliniſche Anlage in ſich trägt.

[1] S. oben Buch I. Cap. III. S. 51.

Alle dem Willen dienstbare Erkenntniß, die thierisch-menschliche, so weit sie reicht, steht unter dem Satze des Grundes, der nicht das Wesen der Dinge, sondern nur ihre Relationen erkennbar macht und zunächst die Beziehungen zu unserem Leibe, d. h. zu unserem Willen und dessen Begehrungen. Was mit unseren Bedürfnissen und Begierden zusammenhängt, das allein interessirt den Willen und erscheint in der ihm unterworfenen Erkenntnißsphäre als ein *interessantes* Object. Die menschliche Vernunft und Wissenschaft verändert nicht die Art, sondern nur den Umfang dieser Erkenntniß: sie ergründet auch die Relationen der Dinge unter einander, die Art und Weise ihrer wechselseitigen Einwirkungen, den Zusammenhang der Erscheinungen, die Gesetzmäßigkeit der Thatsachen. Wir erfahren, daß in diesem Zeitpunkte, an diesem Orte, unter diesen Umständen diese Begebenheit stattgefunden hat: darin besteht die Thatsache. Wir erfahren, daß unter denselben Umständen stets dieselben Erscheinungen auftreten: darin bestehen die Gesetze der Dinge. Je genauer und umfassender die mittelbaren Relationen ergründet werden, um so gründlicher werden die unmittelbaren, d. h. die nützlichen und begehrenswerthen Objecte erkannt. Alle Dinge stehen in näherer oder entfernterer Beziehung zu unserem Willen und seinen Interessen. Je nützlicher, gemeinnütziger, praktischer durch ihre Anwendbarkeit auf das menschliche Leben die Kenntnisse sind, welche die Wissenschaften liefern, um so preiswürdiger, werthvoller, gewinnreicher sind die letzteren selbst, wie es in unseren Tagen die Beispiele der erfindungsreichen Elektricitätslehre, Chemie und Heilkunde in erstaunlicher Weise bezeugen.

Unter dem Satze des Grundes erfahren wir, was die Dinge unmittelbar und mittelbar für uns, nicht was sie *an sich* sind; wir erkennen, wann und wo, warum und wozu, nicht *was* sie sind. Was die Dinge für uns sind, das sind sie in Beziehung auf unseren Willen, wie nah oder entfernt diese Beziehung auch sei; was sie an sich sind, das sind sie als Erscheinung ihrer eigenen Kraft, ihres eigenen Willens, des Willens zum Dasein und Leben auf einer bestimmten Stufe seiner Objectivation: das also sind sie als Erscheinungen des Urwillens oder des Dinges an sich, als Erscheinungen auf der Stufenleiter der Welt, d. h. der Urformen oder der Ideen im Platonischen Sinn.[1]

[1] Die Welt als Wille u. s. f. I. § 33. Vgl. II. Cap. 29.

2. Das reine Subject des Erkennens.

Die Erkenntniß der Ideen ſteht nicht mehr unter dem Satze des Grundes, da ſie nicht die Relationen der Dinge, ſondern deren Weſen vor Augen hat: daher iſt das Subject dieſer Erkenntniß nicht mehr das Individuum, als welches im Mittelpunkte der Relationen ſteht, ſondern das unintereſſirte, begierdeloſe, willensfreie oder „reine Subject des Erkennens", welches völlig in die Anſchauung des Gegenſtandes aufgeht, ſich in dieſer Anſchauung, wie man zu ſagen pflegt, gänzlich verliert, ſich ſelbſt, d. h. ſein eigenes Wollen und Begehren vergißt, ganz Bewußtſein des Objects iſt, deſſen klarer Spiegel, deſſen deutlichſtes Bild. Nunmehr iſt das erkennende Subject weltbetrachtend, „klares Weltauge", „reines, willenloſes, ſchmerzloſes, zeitloſes Subject des Erkennens". Nunmehr erſcheint die Welt, wie ſie an ſich iſt, d. h. unabhängig vom Satze des Grundes, unabhängig von den Relationen der Dinge zu uns: dieſe Erſcheinung der Welt, dieſe Art ſie vorzuſtellen iſt erſt die „eigentliche Welt als Vorſtellung".

Unter den Ideen oder Urformen verſtehen wir die weſentlichen Formen (formae substantiales) der Dinge, wohl zu unterſcheiden von den zufälligen. So ſind beiſpielsweiſe die weſentlichen Formen der Wolken nicht ihre Figuren und Gebilde, ſondern die Kraft und Eigenſchaft, die ſie als elaſtiſche Dünſte haben; ſo ſind die weſentlichen Formen des Bachs nicht ſeine Strudel und Schaumgebilde, ſondern die Kraft und die Eigenſchaften des flüſſigen Körpers, die weſentlichen Formen des Eiſes nicht die Configurationen von Blumen und Bäumen, ſondern die Kraft und Eigenſchaft der Kryſtalliſation. So ſind die weſentlichen Formen der Menſchen ihre Charakter- und Geſinnungsarten, nicht die Gegenſtände, ſondern die Richtungen ihrer Begierden; es iſt gleichgültig, welche Objecte begehrt werden, ob es Nüſſe ſind oder Kronen: die Geſchichte des Menſchengeſchlechts verhält ſich zu den Menſchen, wie die Figuren zu den Wolken, die Strudelformen zum Bach, die Blumen zum Eiſe. Alle die zahlloſen Begebenheiten, die nach ihren relativen Werthen groß oder klein genannt werden, ſind das Unweſentliche. Das allein Bedeutungsvolle iſt „die Selbſterkenntniß des Willens". Darin beſteht das eigentliche Thema der Menſchheit. „Seine Selbſterkenntniß und darauf ſich entſcheidende Bejahung oder Verneinung", ſagt Schopenhauer, „iſt die einzige Begebenheit an ſich." Ein

charakteristischer, zur Beurtheilung seiner Lehre höchst bemerkenswerther Ausspruch![1]

3. Das Genie und der Genius. Die Charakteristik des Genies.

Die allermeisten Menschen kennen und betreiben nur ihre persönlichen Interessen, ihre ganze Geschäftigkeit dreht sich um ihr eigenes liebes Ich und dessen subjective Zwecke; die wenigsten sind von objectiven Zwecken als ihrer Lebensaufgabe erfüllt, von einer Sache, der sie hingegeben sind und dienen, die sie in Thaten und Geisteswerken ausprägen. Diese seltenen Menschen verdienen allein groß genannt zu werden: die Männer großer Thaten sind die Helden, die großer Geisteswerke die Künstler, Dichter und Denker. Indessen hören auch die erhabenen Menschen nicht auf, Menschen der gewöhnlichen Art zu sein und von dem Willen zum Leben, seinen Bedürfnissen und Begierden gemeiner Art beherrscht zu werden. „Denn aus Gemeinen ist der Mensch gemacht und die Gewohnheit nennt er seine Amme." Die großen Menschen sind nicht in jedem Augenblicke groß und haben ihre bedürftigen und schwachen Stunden. Darum hat Goethe im Tagebuch der Ottilie in den Wahlverwandtschaften gesagt: „Für den Kammerdiener giebt es keinen Helden". Es ist sehr charakteristisch, wie Hegel und Schopenhauer dieses Wort sich zurechtgelegt und erläutert haben. Hegel, der die weltgeschichtliche Anschauung großer Menschen nicht verkümmert sehen wollte, hat in seiner Philosophie der Geschichte bemerkt: freilich gebe es für den Kammerdiener keinen Helden, aber nicht, weil der Held kein Held, sondern weil der Kammerdiener ein Kammerdiener sei. Schopenhauer dagegen, der von der weltgeschichtlichen Vorstellungsart nichts wissen wollte, bringt die Kleinheiten und Schwächen des Helden nicht auf die Rechnung des Dieners, sondern auf die des Herrn.[2]

Die Themata heroischer Thaten sind die Zwecke der Völker und der Menschheit, die Themata erhabener Geisteswerke sind die Ideen, die Enthüllung des Wesens der Dinge und der Welt. Was die Dinge sind, das Wesen derselben ist entweder Gegenstand der Anschauung oder Problem der Meditation, jener will dargestellt, dieses

[1] Ebendas. I. § 34. § 35. S. 216. Vgl. II. Cap. 30. Par. II. Cap. XIX. § 209—210. — [2] Die Welt als Wille. II. Cap. 31. S. 440—441.

erforſcht ſein: die Darſtellung iſt die Sache der Kunſt, die Erforſchung die der Philoſophie.[1]

Wir wiſſen, wie ſehr im Zuſtande ſeiner Begierden und Leidenſchaften der Wille den Intellect trübt und verfälſcht; er verhält ſich zu dem Licht der Erkenntniß, wie das Brennmaterial und der Rauch zum Feuer. Damit der anſchauende Intellect das Weſen der Dinge in völliger Reinheit auffaſſe und abſpiegele, muß der Wille mit ſeinen Intereſſen das Bewußtſein räumen: erſt dann kann ſich daſſelbe rein betrachtend verhalten, „klares und ewiges Weltauge“ ſein, wozu eine ſolche abnorme Entwicklung der intellectuellen Kraft und ihres Organs, eine ſolche Fülle geiſtiger Fähigkeiten gehört, daß der Intellect weit mehr zu leiſten vermag, als der Dienſt des Willens fordert. Aus dieſem Ueberſchuß entwickelt ſich jene reine und tiefe Betrachtungsart, welche das Weſen der Dinge oder deren Idee erfaßt und die *geniale* Weltanſchauung ausmacht, denn unter Genialität iſt nichts anderes zu verſtehen, als vollſtändige Objectivität oder die Fähigkeit, ſich rein anſchauend zu verhalten, wie unter Ideen nichts anderes als das Weſentliche und Bleibende aller Erſcheinungen der Welt. Dieſe Betrachtungsart erfüllt das Wort des Herrn: „Und was in ſchwankender Erſcheinung ſchwebt, befeſtiget mit dauernden Gedanken“.[2]

Doch können in der natürlichen Verkettung der Dinge das Weſen oder die Ideen derſelben nie ſo klar und unvermiſcht zu Tage treten, wie es die geniale Anſchauung verlangt. Daher will dieſe in einem aus ihr entſproſſenen und ihr völlig gemäßen Werke wiederholt und dargeſtellt werden: dies geſchieht in den Werken der Kunſt. Hieraus allein erklärt ſich deren Entſtehung und Abſicht: ihr einziger Urſprung iſt die Erkenntniß der Ideen, ihr einziger Zweck iſt deren Mittheilung. Der Weltlauf hindert nicht blos die Dinge, ihr Weſen rein und unvermiſcht darzuthun, ſondern auch uns, ihre Ideen zu erkennen, da wir an den Dingen, mit denen der Weltlauf unſer gewohntes Daſein umgeben und gleichſam verwickelt hat, zu viel perſönlichen Antheil nehmen, denſelben zu wenig unbenommen und willensfrei gegenüberſtehen, um ſie objectiv zu betrachten. Durch glückliche Erfolge fröhlich geſtimmt, ſehen wir um uns her eine lachende und heitere Welt, während uns dieſelben Gegenſtände trüb und düſter erſcheinen, wenn wir von ſchwerem Kummer bedrückt ſind.

[1] Ebendaſ. S. 437. — [2] I. § 36. S. 218. Vgl. II. Cap. 30 und 31.

Daher wird uns die Anschauung der Ideen wesentlich erleichtert, wenn wir die Welt nicht unter dem Drucke der Welt, sondern im Bilde betrachten, zu dem wir uns gar nicht anders verhalten können, als rein contemplativ, ohne alle Willenserregungen und dadurch bedingten persönlichen Antheil. Das Bild der Welt ist das Werk der Kunst, das aus der genialen, d. h. völlig objectiven, an Tiefe und Klarheit vollkommenen Anschauung der Dinge hervorgeht. Nicht das Leben selbst ist schön, wohl aber das Bild des Lebens, nach dem Goetheschen Wort: „Was im Leben uns verdrießt, man im Bilde gern genießt". Die Schönheit des Bildes würde verschwinden, sobald es aufhörte zu scheinen, und wir aufhörten es zu beschauen und darin steckten, wollend und begehrend, wie in der wirklichen Welt. Auch die wirkliche Welt erscheint uns da in ihrer vollen Herrlichkeit, wo ihr gegenüber alle Begierden verstummen und jede Willensregung schweigt und schweigen muß. Eine solche Gemüthsstimmung weckt, wie kein anderes Object, der Anblick des Himmels und der Gestirne:

Die Sterne, die begehrt man nicht,
Man freut sich ihrer Pracht,
Und mit Entzücken blickt man auf
In jeder heitern Nacht.[1]

In einem seiner Lieder, welches Schopenhauer zu einem Bilde seiner Anschauungsweise sehr gut hätte brauchen können, hat Heine den Anblick des Mondes in seiner Erhabenheit und Ruhe hoch über dem Kampf und der rastlosen Flucht des irdischen Daseins höchst eindrucksvoll geschildert, indem er das menschliche Leben mit dem Flug der Möve vergleicht:

Das ist eine weiße Möve,
Die ich dort flattern seh'
Wohl über die dunklen Fluthen;
Der Mond steht hoch in der Höh'.

Der Haifisch und der Roche,
Die schnappen hervor aus der See,
Es hebt und senkt sich die Möve;
Der Mond steht hoch in der Höh'.

O liebe, flüchtige Seele,
Dir ist so bang und weh'!
Zu nah ist dir das Wasser,
Der Mond steht hoch in der Höh'.

[1] Ebendas. Cap. 30. S. 428.

Wir können auch die irdiſche Welt innerhalb des wirklichen Lebens ohne die Hülfe der Kunſt uns in Bilder verwandeln, wenn wir die gewohnten Umgebungen verlaſſen und in fremde Länder reiſen, um neue Gegenden und Menſchen kennen zu lernen. Daß unſere kleine, völlig bekannte, oft genug ärgerliche Welt nun hinter uns liegt und wir durch den Anblick neuer Gegenſtände lauter intellectuelle Erquickungen erleben und zu erleben hoffen: darin beſteht die Luſt, der Genuß und Humor des Reiſens, aus dem die dichteriſchen Reiſeſchilderungen hervorgehen. Was wir Neues zu ſehen bekommen, hat mit unſerem Willen nichts zu ſchaffen, es geht uns nichts an; um ſo freier und ungetrübter können wir die Gegenſtände betrachten. Den Einheimiſchen, weil ſie mit ihren Intereſſen darin ſtecken, pflegen in der Regel ihre Gegenden und Städte weit weniger zu gefallen, als den Fremden.

Die Erkenntniß der Ideen ſelbſt iſt die Sache der genialen Anſchauung, der geiſtig Höchſtbegabten, der großen Geiſter im eigentlichen Sinne des Worts, die bei weitem ſeltener ſind, als die Helden. Denn daß der Intellect, dieſes Werkzeug des Willens, durch ſeine Kraft und Fülle ſeinem Herrn untreu wird, ſich von ihm losreißt und emancipirt, iſt bei weitem wunderbarer, als daß der Wille, dieſer Herrſcher der Welt, in einzelnen Charakteren eine außerordentliche Energie, Feſtigkeit und Thatkraft an den Tag legt. Vermöge des außerordentlichen Uebergewichts des Intellects in Folge ſeiner cerebralen Entwicklung erſcheint das Genie als ein »monstrum per excessum«, deſſen Gegentheil, ein »monstrum per defectum«, der Idiot iſt. Das Gewicht des menſchlichen Gehirns beträgt in der Regel drei Pfund, Byrons Gehirn wog ſechs. Mit dem Genie verglichen, ſind die gewöhnlichen Menſchen, wie Schopenhauer zu ſagen pflegt, die „Fabrikwaare der Natur".

Seiner ganzen Natur nach iſt das Genie dem Willen, der die eigentliche Subſtanz des Menſchen ausmacht, fremd, weshalb es auch als ein beſonderes, von ihm unterſchiedenes Weſen aufgefaßt und als Genius bezeichnet wird, der das Individuum ergreift und ſich ſeiner bemächtigt. Der Genius herrſcht nicht immer, und es ergeht den Genies, wie den Helden, von denen oben geſagt wurde, daß ſie nicht durchaus und in jedem Augenblicke heroiſch erſcheinen, ſondern trotz aller Willens- und Thatengröße auch Menſchen der gewöhnlichen, bedürftigen, be-

gehrlichen Art sind und als solche sich zeigen. So sind die Genies trotz aller Geistesgröße und Eminenz ihrer Werke den Neigungen, Begierden und Leidenschaften unterworfen, welche das Leben mit sich bringt, bis der Zeitpunkt kommt, wo der Genius sie ergreift, von der Knechtschaft des Willens losreißt und mit der Anschauung der Ideen erfüllt. Das ist, wie es treffend heißt, die Stunde der Weihe und Inspiration. Eben darin besteht das Wesen der Genies, daß sie Menschen sind, wie die anderen, und zugleich inspirirte Menschen, wie von den anderen keiner; ihr Intellect verhält sich zu dem der gewöhnlichen Leute, wie das Sonnenlicht zur Laterne, während sie unter dem Drucke der Welt und in dem trüben Dunst ihrer Atmosphäre zu leben gezwungen sind: daher werden diese großen Geister von dem Doppelgefühl einer unbezwinglichen Schwermuth und einer überirdischen Heiterkeit, die uns von ihrer hohen Stirn, aus ihrem klaren schauenden Blicke entgegenleuchtet, beherrscht werden. Was Giordano Bruno von der eigenen Gemüthsstimmung gesagt hat, gilt von dem Genie überhaupt: »in tristitia hilaris, in hilaritate tristis«. Hier ist die Stelle, wo Schopenhauer das schöne, von ihm erlebte und so oft gebrauchte Gleichniß mit dem Montblanc zur Charakteristik des Genies anwendet: „Die so häufig bemerkte trübe Stimmung hochbegabter Geister hat ihr Sinnbild am Montblanc, dessen Gipfel meistens bewölkt ist, aber wenn bisweilen, zumal früh morgens, der Wolkenschleier reißt und nun der Berg, vom Sonnenlichte roth, von seiner Himmelshöhe über den Wolken auf Chamouny herabsieht, dann ist es ein Anblick, bei welchem jedem das Herz im tiefsten Grunde aufgeht".[1]

Die Arbeit des Genies, sowohl in der Anspannung der intellectuellen Kraft zur Anschauung der Idee als in der Hervorbringung des ihr gemäßen Werkes, erfordert die höchste Concentration des Geistes, die ohne die Anstrengung höchster Willensenergie gar nicht zu Stande kommen kann. Wie verschieden im übrigen ihre Lebensrichtungen sind, diesen Zug theilt das Genie mit dem Helden. Es kann nicht fehlen, daß diese Energie des Willens auch seine Reizbarkeit erhöht. Daher kommt es, daß hochbegabte Menschen leicht in Affect gerathen und heftig erregt werden, oft weit mehr als die geringfügigen Anlässe rechtfertigen, wogegen Genie und Phlegma nicht Hand in Hand gehen. Wenn der

[1] II. Cap. 31. S. 438 ff. Vgl. oben Buch I. Cap. I. S. 14—15.

geniale Intellect mit ſeiner außerordentlichen Lichtſtärke, die zur Anſchauung der Ideen beſtimmt iſt, die Angelegenheiten des gewöhnlichen Lebens beleuchtet, ſo werden dieſe ungemein vergrößert, wie die Inſecten unter dem Focus des Sonnenmikroſkops, wo der Floh zum Elephanten wird. Daher kommt es, daß die Genies im gewöhnlichen Gange der Dinge die richtige Größenſchätzung, die Nüchternheit und Klugheit entbehren, die zum Gebrauch des Lebens nöthig ſind, während ſie in der Anſchauung, Erforſchung und Darſtellung ihrer eigenen Objecte jene hohe Beſonnenheit an den Tag legen, die Jean Paul als ihr eigentliches Weſen bezeichnet hat. Im gewöhnlichen Leben ſind und zeigen ſie ſich in der Regel höchſt unpraktiſch. Daß ihre Werke für den gewöhnlichen Lebensgebrauch nicht taugen und unnütz ſind, nennt Schopenhauer deren „Adelsbrief". Die hohen und ſchönen Bäume ſind keine Obſtbäume. Die gewöhnlichen Menſchen ſind weit brauchbarer als die Genies: ſie verhalten ſich zu dieſen, wie die Bauſteine zu den Diamanten.

Mitten im Getriebe der Welt fühlen ſich die genialen Menſchen wie in der Fremde, und das Heimweh, das ſie hier unwillkürlich anwandelt, gehört zu ihrer melancholiſchen Grundſtimmung:

Zart Gedicht, wie Regenbogen,
Wird nur auf dunklen Grund gezogen;
Darum behagt dem Dichtergenie
Das Element der Melancholie.[1]

Auch iſt das Wohlbehagen im Weltgewühl dem genialen Schaffen keineswegs günſtig. Dieſes wird erſt geweckt und in volle Kraft geſetzt, wenn das Genie ſich von der Welt abgeſtoßen, verlaſſen und in ſich ſelbſt zurückgedrängt fühlt. Hier iſt ſeine Heimath und ſeine Welt. Goethe ſagt von ſich:

Meine Dichtergluth war ſehr gering,
So lang ich dem Guten entgegenging,
Dagegen brannte ſie lichterloh,
Wann ich vor drohendem Uebel floh.[2]

Hieraus erklärt ſich, daß die Genies einen ſo mächtigen und unbezwinglichen Hang zur Einſamkeit fühlen, wo ſie mit ſich allein ſind, auch allein mit ſich reden und Selbſtgeſpräche führen; ſie lieben die beſchauliche Stille, fern vom Getriebe der Welt, wo das »profanum vulgus« hauſt und die Welt bis zum Rande ausfüllt, ſo daß, wie

[1] Sprichwörtlich. 110. — [2] Ebendaſ. 109.

Machiavelli einmal bemerkt, in der großen Welt eigentlich nichts anderes zu finden sei, als das Vulgus, der große Haufe, der immer einen mehr zählt, als jeder glaubt. In seinem Vorspiel zum Faust läßt Goethe den Dichter, welcher er selbst ist, ausrufen:

O sprich mir nicht von jener bunten Menge,
Bei deren Anblick uns der Geist entflieht.
Verhülle mir das wogende Gedränge,
Das wider Willen uns zum Strudel zieht.
Nein, führe mich zur stillen Himmelsenge,
Wo nur dem Dichter reine Freude blüht u. s. w.

Gewöhnlich bleiben die Genies ihrer Mitwelt fremd und unbekannt, oft auch ihre Werke (wobei Schopenhauer unmittelbar sein eigenes Schicksal vor Augen hat); dann werden ihre Früchte erst von der Nachwelt genossen, nachdem sie gleich den Südfrüchten getrocknet sind, wie die Datteln und Feigen. Der große lesende Haufe will gefüttert sein und bleibt zu allen Zeiten derselbe, er hält es mit den Büchern, wie mit den Eiern, und genießt nur die „Novitäten", die eben gelegt sind und viel begackert werden.

Der Unterschied der Genies von den übrigen Menschen besteht in dem abnormen Uebergewicht des Intellects bei jenen und dem alleinigen Gewicht des Willens, seinen Interessen und der ihm dienstbaren Erkenntniß bei diesen. Es giebt ein Lebensalter, das sich durch das Uebergewicht der intellectuellen Interessen im Einklange mit dem der cerebralen Entwicklung von den andern unterscheidet: die Kindheit, bevor die Epoche der Geschlechtsreife eintritt und mit ihr der unheilschwangere Geschlechtstrieb, die heftigste aller Begierden, dieser „Brennpunkt des Willens", zu herrschen beginnt. Mit großen erstaunten Augen blickt das Kind in die ihm fremde Welt, alle Gegenstände sind ihm neu, und es kann sich daran nicht satt sehen. Welche Lust gewährt ihm sein Bilderbuch, worin es die gesehenen Dinge wiedererkennt und die noch nicht gesehenen zum ersten male erblickt! Mit welcher Lust hört das Kind die Geschichten, die man ihm erzählt, und kann nicht genug davon hören! Die wirklichen Gegenstände, das Bilderbuch, die Geschichten von Menschen und Dingen, lauter bloße Vorstellungen, lauter Bilder der Welt sind das Thema und die Lust des Kindes, noch unverfälscht und unverkümmert durch den Willen, seine Begierden und Interessen, die dem Kinde noch nichts anhaben. Noch schweigt die heftigste

aller Begierden. In dieſer reinen Vorſtellungsluft beſteht die Unſchuld und das Paradies der Kindheit. Die Welt erſcheint dieſem Lebensalter im friſchen Morgenthau, im Zauber des Morgenlichts. Wir erleben in unſerer Kindheit die erſten Eindrücke der Welt, ſo wie unſer größter Dichter die ſeinigen geſchildert hat:

Ich freute mich bei einem jeden Schritte
Der neuen Blume, die voll Tropfen hing;
Der junge Tag erhob ſich mit Entzücken,
Und alles war erquickt, mich zu erquicken.

Die vorherrſchende, vom Willen ungetrübte Entwicklung des Intellects in der Kindheit iſt dem genialen Intellect verwandt und vergleichbar. Jedes normale Kind iſt gewiſſermaßen ein Genie, und jedes Genie iſt und bleibt gewiſſermaßen ein Kind, wie denn bei Mozart und Goethe unter ihren Grundzügen immer die Kindlichkeit ihres Weſens hervorgehoben wird. Goethe ſei, wie Herder und Wieland übereinſtimmend bezeugen, ſtets ein „großes Kind" geblieben. Und wie der heftigſte und leidenſchaftlichſte aller Triebe in der Geſtalt der Geſchlechtsliebe aus dem Paradieſe der Kindheit hervorgeht, daſſelbe noch überſtrahlt, dann verſenkt und zerſtört, die Welt verfinſtert, Leben und Daſein zu Grunde richtet: das hat kein Dichter der Welt ſo erlebt und ſo geſchildert wie Goethe in den Leiden des jungen Werthers und in Gretchen. Vorher lag die Welt in paradieſiſchem Licht; nach dem Ausbruch der verzehrenden Gluth heißt es: „die ganze Welt iſt mir vergällt!"

Die geniale Erkenntniß wurzelt in der Anſchauung und bedarf, um dieſelbe ſo energiſch feſtzuhalten, ſo beſonnen zu wiederholen, auszubilden und zu läutern, einer außerordentlichen Stärke der Phantaſie, die nichts mit den Gaukeleien der Phantaſten und den Seifenblaſen gemein hat, womit die gewöhnlichen Romanſchreiber ihre Leſer ergötzen. Da nun die gegenwärtigen Eindrücke immer die anſchaulichſten ſind, ſo werden dieſe auf den genialen Intellect mächtig einwirken, obwohl das Genie in ſeiner Zeit und Welt ſich fremd fühlt. Aus ſeiner hohen künſtleriſchen und dichteriſchen Begabung folgt jener Mangel an Nüchternheit und praktiſcher Klugheit, deſſen wir oben gedacht haben; aus beiden folgt der ſchmerzlich empfundene Contraſt zwiſchen Genie und Welt, dieſe beſtändige Quelle peinlicher und quälender Affecte. Nehmen wir dazu, daß dieſe durch die Phantaſieſtärke außerordentlich

gesteigert und erhöht werden, so sehen wir die Leiden und das Märtyrerthum des Genies daraus hervorgehen, wie es Goethe in seinem Tasso unübertrefflich geschildert hat.[1]

3. Genialität und Wahnsinn.

Diese Schilderung und das Original seiner eigenen Gefühle und Schicksale hatte Schopenhauer vielleicht etwas zu nah vor Augen, als er seine Charakteristik des Genies gab. Es ist wohl das Beispiel des wirklichen, von Anfällen des Wahnsinns heimgesuchten Tasso gewesen, welches den Philosophen veranlaßt hat, den Zusammenhang zwischen Genialität und Wahnsinn zum Thema einer Erörterung zu machen, worauf er öfter zurückkommt. Zwar redet er nur vom Goetheschen Tasso, aber dieser wurde nicht vom Wahnsinn, sondern in den Schlußscenen nur von einem ungezügelten Ausbruch der Leidenschaft ergriffen, aus der ihn sein Genius rettet und darüber erhebt. Diese Rettung hat Goethe geschildert.[2]

Schopenhauer gedenkt auch des „holden Wahnsinns", wie man den dichterischen Enthusiasmus genannt hat, jener Geistesabwesenheit, von der Goethes Tasso sagt: „Abwesend schein' ich nur, ich bin entzückt!" — aber sein eigentliches Thema ist der schreckliche, tragische Wahnsinn, der die Vernunft verfälscht und aufhebt. Die Geisteskrankheit ist Gehirnkrankheit und bedarf der psychiatrischen Erkenntniß und Behandlung. Ohne dieser in den Weg zu treten, beschränkt sich Schopenhauer auf die psychologische Erklärung. Die Grundlage aller geistesgesunden Denkart und Besonnenheit bestehe in dem fortbeständigen Zusammenhang unserer Lebenserfahrungen und Vorstellungen, der wohl lückenhaft erleuchtet sein kann, so daß wir stellenweise uns der einzelnen Glieder nicht mehr erinnern, aber nicht zerrissen werden darf, so daß ein Stück unseres Lebens in der Erinnerung uns völlig abhanden kommt. Der Zusammenhang aber zwischen unserer Gegenwart und Vergangenheit beruht auf der Rückerinnerung oder dem Gedächtniß. Wenn der Faden des Gedächtnisses zerreißt und die Möglichkeit der sachgemäßen Verknüpfung aufgehoben ist, so sind wir uns selbst abhanden gekommen und im Zustande derjenigen Geistesabwesenheit, welche den

[1] Vgl. meine Goethe-Schriften III. Goethes Tasso. S. 322—353. — [2] Die Welt als Wille u. s. f. I. § 36. S. 217—224. II. Cap. 30 und 31. S. 429—455. Vgl. Parerga II. Cap. XIX. §§ 210 und 214.

Wahnſinn zum Grund und zur Folge hat, denn die Lücke will geriſſen und ausgefüllt werden. Beides thut der Wahnſinn.

Wenn die erlebten Schickſale ſo entſetzlicher Art ſind, daß die Erinnerung daran ein zu qualvoller Zuſtand des Bewußtſeins iſt, um ertragen zu werden, dann greift der Wille zum letzten und äußerſten Rettungsmittel: er zerreißt das Gedächtniß, er ſuspendirt und verfälſcht die Vernunft, indem er die entſtandene heilloſe Lücke durch lauter Wahnideen ausfüllt, ſei es durch ſogenannte fixe Ideen oder durch augenblickliche tolle Einfälle: jenes thut der melancholiſche Wahnſinn oder die Schwermuth, dieſes der tolle Wahnſinn oder die Narrheit. Es ſind zwei Gewaltacte, die der Wille vollzieht, um das Gedächtniß zu verfälſchen: der erſte beſteht darin, daß er ſich gewaltſam etwas aus dem Sinn ſchlägt, der zweite darin, daß er ſich gewaltſam etwas in den Kopf ſetzt. Schopenhauer hat als Beiſpiel dieſer ſeiner Theorie des Wahnſinns den König Lear und die Ophelia angeführt[1], er hätte die Stelle anführen ſollen, da ſie vorzüglich zu dieſer ſeiner Lehre paßt, wo Lear, von beiden Töchtern verſtoßen, außer ſich geräth und in die Worte ausbricht:

Ihr denkt, ich werde weinen?
Nein, weinen will ich nicht,
Wohl hab' ich Fug zu weinen, doch dies Herz
Soll eh' in hunderttauſend Scherben ſplittern,
Bevor ich weine. — O Narr, ich werde raſend!

Nach den in dieſem Capitel enthaltenen Ausführungen wird dem Leſer einleuchten, warum Schopenhauer ſein drittes Buch überſchrieben hat: „Der Welt als Vorſtellung zweite Betrachtung: die Vorſtellung unabhängig vom Satze des Grundes: die Platoniſche Idee: das Object der Kunſt".

[1] Die Welt als Wille u. ſ. f. I. § 76. S. 224—229. II. Cap. 32. S. 458 ff.

Elftes Capitel.

Das Reich des Schönen und der Kunst.

I. Das ästhetische Wohlgefallen und dessen Begründung.

In der Begründung ihrer Aesthetik hat die Lehre Schopenhauers einigen Schwierigkeiten zu begegnen, die aus dem Wege zu räumen sind. Was die willensfreie Anschauung der Dinge, „das reine Subject des Erkennens" betrifft, diese Grundlage seiner ganzen Aesthetik, so durfte Schopenhauer nicht mit Recht behaupten, daß „die hier durchgeführte Betrachtung vor ihm nie zur Sprache gekommen sei".[1] Vielmehr hat Kant in seiner Kritik der Urtheilskraft die Lehre von dem rein ästhetischen, uninteressirten Wohlgefallen zuerst in der Tiefe begründet; dann ist diese Lehre in seinen philosophischen Aufsätzen und Gedichten, insbesondere in den Briefen über die ästhetische Erziehung des Menschen, von Schiller in einer Weise ausgeführt und fortgebildet worden, die dem großen Dichter für immer eine höchst bemerkenswerthe Stelle unter den Philosophen gesichert hat.[2]

Es ist sehr auffallend, daß Schopenhauer jenes Kantische Hauptwerk, welches er studirt und hochgeschätzt hat, in der Begründung seiner Aesthetik kaum erwähnt, ausgenommen einige male, wo er es tadelt, während doch das von allen Begierden und Willensinteressen freie, rein contemplative Wohlgefallen das Grundthema der Kritik der ästhetischen Urtheilskraft ausmachte. Daß er die Abhandlungen Schillers gar nicht nennt, diese völlige Nichtbeachtung kommt wohl auf Rechnung seiner völligen Unkenntniß jener Schriften; haben wir doch ein recht frappantes Zeugniß seiner geringen Kenntniß auch der Dichtungen Schillers schon früher angetroffen.[3] Indessen gehören diese Punkte, da sie nicht den Inhalt, sondern die Originalität seiner Lehre betreffen, in die Beurtheilung der letzteren, der wir hier nicht weiter vorgreifen wollen.

[1] Die Welt als Wille u. s. f. II. Cap. 30. S. 425. — [2] Meine Schiller-Schriften. II. Reihe: Schiller als Philosoph. Zweites Buch. Cap. VII. S. 127—150. — [3] S. oben Buch I. Cap. VII. S. 112.

Obwohl die Lehre von der willensfreien, darum contemplativen und rein ästhetischen Weltvorstellung vor ihm durch Kant und Schiller begründet war, so ist doch Schopenhauer auf seinem eigenen Wege dazu gekommen. Gerade auf diesem Wege lagen die beiden Schwierigkeiten, die er sich wegräumen mußte: 1) Wie kann eine willensfreie Betrachtung wohlgefällig sein, da doch Wohlgefallen und Mißfallen, wie Lust und Unlust, Willenserregungen sind? 2) Wie kann das ästhetische Wohlgefallen rein menschlich oder allen zugänglich, d. h. allgemeingültig sein, da doch die Genialität, diese höchst seltene Begabung des Intellects, allein im Stande ist, sich vom Dienste des Willens zu emancipiren? Wie kommt „die Fabrikwaare" zu der Fähigkeit der Genies? Wie kommen „die Bausteine" dazu, als Diamanten zu leuchten?

Unsere Willenszustände sind der beständige Wechsel von Befriedigungen, die scheinbare sind, und Nichtbefriedigungen oder Empfindungen der Unlust, die man los zu werden begehrt: daher alles Wollen ein beständiges Leiden ist, und alles Leiden im Wollen besteht. Wenn nun der Wille das Bewußtsein räumt und dieses von der bloßen Betrachtung der Dinge erfüllt wird, so ist zeitweilig die Möglichkeit des Leidens aufgehoben, und es entsteht ein leidensfreier schmerzloser Zustand, der, wie auch Epikur gelehrt hat, die einzige Glückseligkeit ausmacht, deren wir fähig sind. So erklärt sich die Freude und das Wohlgefallen, welches aus der ästhetischen Betrachtungsart unmittelbar hervorgeht.[1]

Nehmen wir nun, daß die Objecte, sei es durch ihre natürliche Beschaffenheit oder ihre künstlerische Darstellung die ästhetische Betrachtung hervorrufen oder dergestalt erleichtern, daß sie jedem sich unwillkürlich gleichsam aufdrängt, so erklärt sich hieraus der Umfang des ästhetischen Wohlgefallens als eines in verschiedenen Graden allen gemeinsamen Gefühls. Unser Wollen ist ein unaufhörliches Begehren und als solches ein endloses Leiden, gleich den Strafen der Unterwelt. Unaufhörlich muß Tantalus hungern und dürsten, Sisyphus den Stein bergauf wälzen, die Danaiden mit ihrem Siebe Wasser schöpfen, unaufhörlich dreht sich das Feuerrad des Ixion. In der ästhetischen Betrachtung der Dinge sind wir frei von der Qual des nimmersatten

[1] Parerga. Bd. II. Cap. XIX. § 209.

Begehrens, wir ruhen aus von der Zuchthausarbeit des Willens, es ist Sabbath, das Rad des Ixion steht still. Jetzt haben wir aufgehört, das immer begehrende und begierige Individuum zu sein, wir sind „das reine Subject des Erkennens", erhaben über die Lebenszustände und deren Ungleichheit, entladen vom schnöden Weltdrange, Spiegel der Welt, klares Weltauge, welches dasselbe ist, ob es aus dem Kerker, der Hütte oder dem Palast den Sonnenuntergang betrachtet. In dieser Seligkeit des Anschauens besteht unser „Götterzustand", wie Schopenhauer gesagt und Schiller in „Ideal und Leben", dem tiefsinnigsten und vollkommensten seiner philosophischen Gedichte, gleich in den ersten Worten ausgesprochen hat, die Schopenhauer wohl erwähnt haben würde, wenn sie ihm bekannt oder gegenwärtig gewesen wären:

Wollt Ihr schon auf Erden Göttern gleichen,
Frei sein in des Todes Reichen,
Brechet nicht von seines Gartens Frucht!
An dem Scheine mag der Blick sich weiden,
Des Genusses wandelbare Freuden
Rächet schleunig der Begierde Flucht.[1]

Was Schopenhauer „den schnöden Weltdrang" nennt, hatte Schiller „die Angst des Irdischen" genannt, ein Ausdruck, den W. v. Humboldt so bewunderungswürdig gefunden.

II. Die ästhetische Weltbetrachtung und deren Objecte.

1. Das Schöne.

Da nun alle Dinge Gegenstände der ästhetischen Anschauung sein und werden können, wodurch sie aufhören, Gegenstände unseres Verlangens oder Abscheus oder völliger Gleichgültigkeit zu sein, so giebt es eine ästhetische Weltbetrachtung, eine „Welt als Vorstellung, unabhängig vom Satze des Grundes". Diese vorausgesetzt, gilt von allen Dingen im weitesten Sinne des Worts, daß sie schön sind, d. h. daß sie uns nur scheinen, nicht auf uns lasten, daß sie nicht durch den Stoff, woraus sie bestehen, sondern blos durch ihre Form oder ihren Schein auf uns wirken, wie denn Schein als Object des Schauens und Schön wohl auch sprachlich zusammenhängen.[2]

[1] Vgl. meine Schiller-Schriften. Schiller als Philosoph. Buch II. Cap. IX. S. 214. — [2] Parerga. Bd. II. Cap. XIX. § 215.

Diejenigen Gegenstände aber, welche die ästhetische Betrachtung hervorrufen, derselben entgegenkommen und uns in die ihr günstige Stimmung versetzen, sind *schön* im engeren und eigentlichen Sinne des Worts. Dies gilt vor allen übrigen Dingen vom Licht, als welches die Möglichkeit alles Anschauens, aller sichtbaren Schönheit gewährt, der erfreulichsten Erscheinung, die es überhaupt giebt, dem Symbol alles Guten und Heilbringenden, wie es die Religion des Lichts und der bildliche Gebrauch dieses Worts in allen Sprachen bezeugt. Daher der Anbruch des Lichts, der Aufgang der Sonne, der Sonnenblick aus finsterem Gewölk, die Erscheinung der Kerzen im dunklen Zimmer uns unwillkürlich erheitern.

Alle Erscheinungsformen des Lichts sind schön, sie sind ästhetische Objecte der reinsten Art, Gegenstände einer von jeder Willensregung freien, darum höchst wohlthuenden Betrachtung: die Lichtreflexe, der Glanz, die Farben und Farbenspiele, die Abspiegelungen der Körper, diese Bilder der Dinge, welche die Natur aus eigener Kraft hervorbringt, der Lichtstrahl mitten im Sturm, diesen durchschneidend, durchleuchtend, von dem Aufruhr der Elemente unergriffen und unberührt, der Regenbogen, das Bild der Sonne auf der dunklen Regenwand, auf dem tosenden, rastlosen Wasserfall: ein Symbol des menschlichen Lebens, zugleich ein Sinnbild und ein Vorbild desselben! Gleicht nicht unser rastloses Wollen und Begehren dem tosenden Wasserfall? Gleicht nicht unsere reine begierdelose Betrachtung der Dinge dem Sonnenbilde, das jener abspiegelt?

Doch ihr, die echten Göttersöhne,
Erfreut euch der lebendig reichen Schöne!

läßt im Schlußworte seines Prologes zum Faust Goethe den Herrn sagen. Und im Schlußwort des Monologes, der den zweiten Theil des Faust eröffnet, vernehmen wir von diesem selbst die gleiche Mahnung. Faust mitten in der Alpenwelt, in der Betrachtung der aufgehenden Sonne, schon von deren Strahlen geblendet, wendet sich zum Anblick des Regenbogens auf dem Wasserfall:

Der spiegelt ab das menschliche Bestreben.
Ihm sinne nach, und du begreifst genauer:
Am farb'gen Abglanz haben wir das Leben.[1]

[1] Ich brauche häufig Beispiele, die sich nicht bei Schopenhauer finden, aber vorzüglich geeignet sind, zur Erleuchtung seiner Lehre zu dienen. S. oben S. 299, 303 ff., S. 306 und 309.

Der Gestirne ist schon oben gedacht worden, vor allem des Mondes mit seinem milden keuschen Licht, das uns die Nacht erhellt und leuchtet, ohne zu wärmen und dadurch, gleich der Sonne, die physischen Empfindungen der Lust und Unlust zu erregen. Es giebt keinen Anblick in der Welt, der unserer ästhetischen Selbstbetrachtung, der freien ungetrübten Vorstellung unserer innersten Gefühle und Stimmungen so günstig wäre, wie dieser. Eben darin besteht die Poesie des Mondes, das unerschöpfliche Thema aller echten Mondlieder. Man besingt nicht die Eigenschaften des Mondes, sondern die Eindrücke seines Anblicks, man schildert sich selbst, die eigene Innenwelt, die unter dem Wechsel und Getriebe der Tageseindrücke verdeckt liegt; der Anblick des Mondes in der Stille der Nacht entschleiert sie, wir werden der eigenen Seele nun erst inne, die Bande werden gelöst, die sie fesseln. Darum heißt es in dem schönsten aller Mondlieder:

Füllest wieder Busch und Thal
Still mit Nebelglanz,
Lösest endlich auch einmal
Meine Seele ganz.

Jetzt erscheint der Mond als der Freund, der Vertraute, der sich unsere innersten Geheimnisse offenbaren läßt, sie gleichsam beschützt und erhört. Darum heißt es in jenem Liede:

Breitest über mein Gefild
Lindernd deinen Blick,
Wie des Freundes Auge mild
Ueber mein Geschick.

Das Lied beginnt mit der Erscheinung des Mondes und endet mit dem Preise der Seelenergießung und Seelengemeinschaft, worin die Liebenden ihre innersten, der Welt verborgenen Gefühle einander anvertrauen und enthüllen:

Selig, wer sich vor der Welt
Ohne Haß verschließt,
Einen Freund am Busen hält
Und mit dem genießt,
Was von Menschen nicht gewußt
Oder nicht bedacht,
Durch das Labyrinth der Brust
Wandelt in der Nacht.

Und so erklärt sich aus der Erscheinungsart des Mondes der rein ästhetische Eindruck, den er in uns hervorruft, der aber selbst von

doppelter Art ist, je nachdem wir den Mond im Contrast zu dem Getriebe der irdischen (sublunarischen) Welt gleichgültig und antheilslos in seiner leuchtenden Höhe dahinschweben sehen, oder im Einklange mit unserem Seelenleben empfinden und durch seinen seelenlösenden Anblick zur Betrachtung unserer Innenwelt geweckt werden. Der Gegenstand des ersten Eindrucks ist der erhabene Mond: „der Mond steht hoch in der Höh'", der Gegenstand des zweiten ist „der liebe Mond", an den Bürger sein Lied gerichtet hat und ihn im Gegensatze zur Sonne verherrlicht:

Dich ließ ich mir in Ewigkeit nicht nehmen,
Wofern mein armes Nein was gelten kann,
Ich müßte ja zum Kranken mich zergrämen,
Verlör' ich dich, du trauter Nachtkumpan!

Wen hätt' ich sonst, wann um die Zeit der Rosen
Zur Mitternacht mein Gang ums Dörfchen irrt,
Mit dem ich so viel Liebes könnte kosen,
Als hin und her mit dir gekoset wird? u. s. f.

Der erhabene und der liebe Mond: die Eindrücke beider sind vereinigt in dem Goetheschen Liede „An den Mond".[1]

Von den irdischen Körpern sind wohl die Pflanzen diejenigen, welche der ästhetischen Betrachtung am günstigsten sind und ihr gleichsam entgegenkommen, da sie ihr Wesen so offen, rückhaltlos und naiv an den Tag legen, ohne den Willen zu reizen oder zu gefährden. Es ist, als ob sie vorgestellt werden möchten, da sie nicht selbst vorstellen können, wie der heilige Augustin gesagt hat: »nosse non possunt, innotescere volunt«, — ein sinnvoller Ausspruch, den Schopenhauer als eine willkommene Bestätigung seiner eigenen Ansicht wiederholt.

Die willensfreie Betrachtung der Dinge läßt auch die Gegenstände frei, gönnt ihnen die eigene Art und Weise ihres Daseins und erfreut sich an dem Anblick geringfügiger, unbedeutender, werthloser Objecte, die nun so treu und sorgfältig angeschaut, so anmuthig geordnet, so künstlerisch besonnen und vollendet dargestellt werden, wie es in den „Stillleben" der großen niederländischen Maler des siebzehnten Jahrhunderts zu Tage tritt.

Alle Gegenstände, denen gegenüber der Wille schweigt, weil sie dem Wollen und Begehren überhaupt entrückt sind, wirken ästhetisch, und

[1] S. oben S. 310. Anmkg.

können, abgesehen von der wissenschaftlichen Untersuchung und Ergründung, gar nicht anders vorgestellt werden. Dies gilt nicht blos von den Gestirnen, sondern auch von der Vergangenheit im Leben der Völker wie in unserem eigenen. In der fernen, von den Einflüssen des Willens nicht mehr getrübten Beleuchtung macht die Vergangenheit einen zauberischen Eindruck. In den Sagen der Völker erscheinen die Urzeiten paradiesisch, in unserer Erinnerung erscheint die eigene Vergangenheit weit schöner als einst in der Wirklichkeit. Das Gedächtniß behält, was den Willen interessirt; es vergißt leicht, was aufgehört hat, ihn zu erregen und zu peinigen; daher vergangene Leiden so schnell vergessen werden. Wenn aber die erlebte Welt sich in schmerzloser Weise uns vergegenwärtigt, so ist sie schön.[1]

2. Das Erhabene.

Im Grunde ist die willensfreie Betrachtungsart, das reine Subject des Erkennens über das Individuum und dessen Sphäre, das liebe Ich mit allen der Selbsterhaltung und Selbstliebe angehörigen Interessen, schon erhaben, sie ist ganz gestimmt, sich darüber erheben zu lassen und im Anblick willensfeindlicher, das Leben in Noth und Gefahr bringender Mächte reines Wohlgefallen zu empfinden. Diejenigen Objecte, welche eine solche Erhebung verursachen, heißen erhaben und sind es, (nicht obgleich, sondern) weil sie den Willen zum Dasein und Leben in seiner völligen Nichtigkeit und Ohnmacht erscheinen lassen, sei es durch ihre Größe oder durch ihre Gewalt. In diesem Sinne bejaht Schopenhauer die von Kant begründete Unterscheidung, „des mathematisch und dynamisch Erhabenen"; er nennt als Beispiele des ersten das Weltall, in Vergleichung mit welchem unser Dasein vor uns selbst in nichts verschwindet, die colossalen Bauwerke der Menschen, als Beispiele der zweiten die willensfeindlichen, furchterregenden Objecte, wie die starre Winterlandschaft, die einsamen menschen- und thierlosen Prärieen, die sich ins Unabsehliche erstrecken, die leblose, furchtbare Oede der Wüste, die empörten, Vernichtung drohenden Naturgewalten, Gewitter, Orkan, Erdbeben, Meeresstürme u. s. f.

Was ist die Lebensdauer des Einzelnen in Vergleichung mit den Denkmälern der Vergangenheit, die Jahrtausende überdauert haben, wie die ägyptischen Pyramiden, die Ruinen untergegangener Weltstädte,

[1] Die Welt als Wille u. s. f. Bd. I. § 38 und Bd. II. Cap. 33.

in deren Anblick wir uns über unsere Existenz und Gegenwart weit hinausgerückt und erhaben fühlen!

Es giebt auch erhabene Menschen, Charaktere, die über dem Schicksal stehen, dessen Geschenke und Schläge sie gleichmüthig hinnehmen und ertragen, wie Hamlet eine solche Gemüthsart in seinem Freunde Horatio schildert.[1]

Das Gegentheil des Erhabenen, das den Willen in seiner Nichtigkeit und Ohnmacht erscheinen läßt, ist das Reizende, das den Willen aufregt und anlockt; das Gegentheil des Reizenden aber, das negativ Reizende, ist das Ekelhafte, welches den Willen in den Zustand des Abscheus oder des heftigen Nichtwollens versetzt. Das Reizende ist kein Gegenstand des rein ästhetischen Wohlgefallens, das Ekelhafte ist das völlige Gegentheil des ästhetischen Objects, daher beide nicht künstlerisch dargestellt werden sollen.

Es giebt zwei Arten des Reizenden, wodurch nicht das ästhetische Wohlgefallen hervorgerufen, sondern die Lüsternheit erregt wird: durch die eine die Eßlust, durch die andere die Geschlechtslust; jene besteht in der Darstellung des Appetitlichen, diese in einer gewissen Art und Weise der Darstellung des Nackten. Wenn in den niederländischen Stillleben bisweilen Eß- und Trinkwaaren, wie Austern, Seekrebse, Schinken, Bier, Wein u. s. f. mit ganz besonderer Treue und Sorgfalt dargestellt werden, so haben wir ein Beispiel des Appetitlichen vor Augen, das sich mit dem Wesen der Kunst nicht verträgt. Dasselbe gilt von den nackten Gestalten, welche Maler und Bildhauer in solchen Lagen, Stellungen, halber Verhüllung u. s. f. darstellen, daß sie nicht durch ihre Schönheit das rein contemplative Wohlgefallen, sondern durch ihre Reize die Begehrlichkeit erregen sollen, was die echte Kunst der Alten niemals gewollt hat.[2]

III. Die Platonische Idee als das Object der Kunst.

1. Schopenhauers Nichtübereinstimmung mit Plato.

Das contemplative Wohlgefallen, welches die Objecte durch ihre Schönheit und Erhabenheit erregen, ist noch nicht die Erkenntniß ihrer Ideen, die nach Schopenhauer das durchgängige Thema der künstlerischen Anschauung und Darstellung ausmacht. Er hat drei Arten der Er-

[1] Ebendas. I. § 39. — [2] Ebendas. I. § 40.

kenntniß unterschieden, deren jede in einem bestimmten Verhältniß zwischen Subject und Object besteht, denn diese beiden sind stets Correlata: den Erscheinungen unter dem Satze des Grundes steht als das erkennende Subject der Verstand gegenüber, den Begriffen, die aus den anschaulichen Vorstellungen abstrahirt sind, die Vernunft, den Ideen „das reine Subject des Erkennens". Die Ideen sind die Erscheinungen des Dinges an sich (des Urwillens und seiner Objectivationen) in der Stufenleiter der Welt: es sind die Weltideen, welche den ewigen und wandellosen Bestand der Welt ausmachen. Wenn wir die Form der Zeit oder Succession, diese nothwendige Anschauungsweise unseres Intellects, ablegen könnten, so würde uns die Welt in dem ewigen und beharrlichen Bestande ihrer Ideen mit einem Schlage einleuchten, als das »nunc stans«, wie Schopenhauer diese Anschauung der Ideenwelt mit einem Ausdrucke der Scholastiker zu bezeichnen liebt.

Hier aber geräth die Ideenlehre Schopenhauers mit der Platonischen, die ihr zum Vorbilde gereicht, in einen Conflict, der drei wesentliche Punkte betrifft: die Tragweite der Ideen, den Ursprung der Kunst und deren Werth.

1. Nach Schopenhauer giebt es Ideen nur der natürlichen, nicht auch der künstlichen Dinge, während Plato in seinem Parmenides, wie in dem zehnten seiner Bücher vom Staate lehrt, daß Ideen von allen Dingen, auch von den technischen, wie Bett, Tisch, Stuhl u. s. f. existiren. Er hat nach dem Zeugniß des Aristoteles diese Lehre später verneint und die Ideen nur von den natürlichen Dingen gelten lassen. Spätere Platoniker haben die Geltung der Ideen auf die natürlichen Gattungen und Arten beschränkt und in Abrede gestellt, daß es Ideen von den einzelnen Dingen, den technischen Werken, den Zuständen und Verhältnissen der Dinge gebe. Was die Artefacta angeht, so läßt Schopenhauer die Idee nicht von ihrer Form, als welche zufälliger Art und von außen gemacht ist, sondern nur von dem Material gelten, woraus sie bestehen.

2. Nach Schopenhauer ist das Thema und Vorbild der Kunst die Idee des Dinges, nach Plato dagegen das einzelne sinnliche Ding. Hieraus entsteht eine irrthümliche Ansicht von dem Wesen und Ursprunge der Kunst. Wo ist in dem Reiche der natürlichen Dinge das Vorbild der Architektur? Wo das Vorbild der Musik? Wenn die Kunst nichts anderes zu leisten hätte als die Nachbildung der einzelnen natür-

lichen Dinge, so würden in Ansehung des Menschen die Wachsfiguren weit bessere Abbilder sein, als die Statuen, Büsten und Porträts.

3. Aus derselben Quelle stammt Platos falsche Ansicht von dem Werthe oder vielmehr Unwerthe der Kunst, seine Geringschätzung der Malerei und Poesie. Wenn seiner Lehre gemäß die einzelnen sinnlichen Dinge die Abbilder der Ideen und die Vorbilder der Kunst sind, so besteht das Wesen der letzteren darin, daß sie die Abbilder abbildet, die Nachahmungen nachahmt, die Schattenwesen verdunkelt und also, statt die Erkenntniß der Ideen zu erleichtern, uns noch weiter davon entfernt, als wir es in der Betrachtung der Sinnenwelt schon sind.[1]

2. Das Thema und die Aufgabe der Kunst.

Nach Schopenhauer dagegen haben Kunst und Philosophie denselben Ursprung und dasselbe Ziel: ihr gemeinsamer Ursprung ist der geniale Intellect, ihr gemeinsames Ziel die Darstellung des Wesens der Dinge; beide wollen uns enthüllen, was die Dinge sind, jede von beiden in ihrer Art. Auch die Kunst arbeitet daran, das Problem des Daseins zu lösen und die Frage zu beantworten: was ist das Leben? Jedes echte und gelungene Kunstwerk ist eine Antwort auf diese Frage.[2]

Während aber die Philosophie ihre Anschauung vom Wesen der Dinge in Begriffen zu fixiren und darzustellen hat, bleibt die Kunst ihrem Ursprunge treu und giebt ihre Anschauung der Ideen in der anschaulichsten und deutlichsten Form wieder, wodurch sie die Erkenntniß derselben augenfällig macht und erleichtert. Für das gewöhnliche Bewußtsein liegt das Wesen der Dinge durch den „Nebel objectiver und subjectiver Zufälligkeiten" verdeckt. Diesen Nebel nimmt die Kunst hinweg. Jedes echte Kunstwerk stammt und entwickelt sich aus einer Idee, einer genialen Conception, die in der Ausführung, wenn dieselbe lange währt und ihren Umfang erweitert, oft mit vielem Beiwerke versetzt wird und nicht mehr in ihrer vollen Stärke einleuchtet: daher die Skizzen großer Maler bisweilen interessanter und geistreicher sind, als die ausgeführten Werke.

Da nun das Thema der Kunst die Weltideen sind, diese aber von der untersten Stufe der Willensobjectivationen bis zur höchsten

[1] I. § 41. Vgl. Parerga II. § 213. — [2] Die Welt als Wille u. s. f. I. § 49. Bd. II. Cap. 34.

emporsteigen, von der Erscheinung der materiellen Grundkräfte bis zu der des menschlichen, von der vollen Erkenntniß beleuchteten Willens, so muß auch die Kunst sich in ein Stufenreich der Künste zerlegen, welches dem der Welt parallel geht.

Der Wille offenbart sich in den Grundkräften, Formen und Gestalten der Körper, in den Affecten, Charakteren und Handlungen der Menschen, er ist das Grundwesen aller Dinge vom niedrigsten bis zum höchsten: demgemäß theilt sich das Reich der Künste in diese drei Gebiete und Stufen: die bildende Kunst, die Poesie und die Musik.[1]

Zwölftes Capitel.

Das Stufenreich der Künste.

I. Die bildende Kunst.

1. Die Architektur.

Wenn man im Hinblick auf die Sculptur, Malerei und Poesie meinen könnte, daß die Aufgabe dieser Künste in der Nachbildung der wirklichen Dinge und Vorgänge bestehe, so ist es doch ganz unmöglich, diese Ansicht auf die beiden anderen Künste auszudehnen und die natürlichen Vorbilder nachzuweisen, welche die Architektur und die Musik abzubilden haben. Hier ist eine von der bisherigen Aesthetik ungelöste und nach der geläufigen Theorie, daß die Natur das Vorbild der Kunst sei, unlösbare Aufgabe. Man darf daher im voraus sagen, daß in der Begründung der Architektur und Musik die Lehre Schopenhauers völlig originell ist und ohne Vorgänger.[2]

Wir unterscheiden die schöne Architektur von der nützlichen. Diese hat es mit den menschlichen Bedürfnissen zu thun, sie dient dem Willen zum Leben, zum menschlichen Dasein, welches der Behausung bedarf wie der Bekleidung. Es ist daher hier nicht die Rede vom Bau der Zelte, Hütten, Häuser, Paläste u. s. f. Das Thema der schönen Architektur ist die Willenserscheinung auf ihrer niedrigsten Stufe, die unterste Weltidee, d. i. die Offenbarung der allgemeinsten

[1] Ebendas. I. § 49. — [2] I. § 42—43. II. Cap. 35.

Grundkräfte in der ſchweren, ſtarren, flüſſigen Materie und ihren Verhältniſſen zum Licht. Die Grundkräfte der Materie ſind gleichſam — dieſe Vergleichung iſt bei Schopenhauer ſehr vielſagend — „die Grundbaßtöne der Natur“. Die beiden der Materie inwohnenden, einander entgegengeſetzten Grundkräfte ſind die Gravitation oder Schwere, vermöge deren der Körper fällt, drückt, laſtet, und die zurückſtoßende Kraft, vermöge deren der ſtarre Körper der Laſt widerſtrebt und, wenn er ſtark genug iſt, dieſelbe trägt und ſtützt. Der Antagonismus dieſer beiden Grundkräfte, der Kampf zwiſchen der ſchweren und ſtarren Materie iſt „der einzige Stoff der ſchönen Architektur“.

Demnach iſt das Grundthema oder die Idee, deren anſchaulichſte Darſtellung die eigentliche Aufgabe der Architektur als äſthetiſcher Kunſt bildet, das Verhältniß zwiſchen *Stütze* und *Laſt*: das paſſende Verhältniß beider in der reinſten Ausführung. Die Stütze in der allereinfachſten Form, die gar nichts anderes ausdrückt und ausdrücken will als die Kraft des Stützens, iſt die *Säule*, nicht die gewundene, welche zweckwidrig und geſchmacklos iſt, auch nicht der viereckige Pfeiler, der zwar leichter auszuführen iſt, aber bei der Ungleichheit der Seiten und Diagonalen ungleiche Dicke hat, ſondern die *runde Säule*: das Verhältniß zwiſchen Stütze und Laſt erſcheint daher am reinſten in dem Verhältniß zwiſchen *Säule und Gebälk*. In der Säule ſoll nichts erſcheinen als Stütze, im Gebälk nichts anderes als Laſt, in jener bloß die Kraft der ſtarren Materie, in dieſer blos die der ſchweren: daher müſſen beide völlig geſondert und dieſe Sonderung in der reinſten und anſchaulichſten Form ausgeführt werden. Dies aber geſchieht in der *Säulenreihe* oder *Säulenordnung*, die Schopenhauer deshalb — dieſe Vergleichung iſt bei ihm ſehr bedeutſam — „den Generalbaß der Architektur“ nennt.

Eine ſchlichte Mauer iſt auch Stütze und Laſt, aber dieſe ſind hier nicht von einander geſondert, denn jeder Stein iſt beides zugleich. Auf einer von Thüren und Fenſtern durchbrochenen Mauer pflegt man die Sonderung durch flache Pilaſter mit Capitellen anzudeuten. In dem Verhältniß von Gewölbe und Pfeiler gehen Stütze und Laſt in einander über, jeder Stein im Gewölbe iſt beides zugleich. Die Colonnade gleicht einer in regelmäßigen Intervallen aufſteigenden Tonleiter, die Mauer einem ununterbrochen aufſteigenden Tone, d. h. einer Art von Geheul.

Um die Kraft des Stützens in ihrer vollen Stärke und Freiheit darzustellen, darf die Säule nicht unter der Last des Gebälkes zu sehr beschwert und gedrückt erscheinen, sondern sie muß dieselbe leicht und bequem tragen, was durch die zwanzigfache Festigkeit des Baues bewirkt wird und durch die Verjüngung des Säulenschaftes von der Entasis (ἔντασις), dem ersten Drittel der Höhe an zum Ausdrucke kommt. Um ihre Tragkraft erscheinen zu lassen, darf die Säule nicht wie ein Zapfen im Gebälk stecken, sondern muß ihre tragende Fläche vergrößern und als ein besonderes Glied hervorheben: dies geschieht durch das „Capitell", den Abakus der dorischen Säule. Das Capitell hat nur den Zweck, in der stützenden Kraft der Säule die Function des Tragens deutlich zu veranschaulichen.

Aus dem Verhältniß zwischen Stütze und Last, Säule und Gebälk, diesem Grundthema der schönen Architektur, ergeben sich die genau bestimmten, einander entsprechenden Verhältnisse zwischen der Höhe und Dicke der Säule, zwischen der Breite und Höhe des Gebäudes, zwischen dieser Höhe und der Länge der Säulenreihe, d. h. der Zahl der Säulen und ihrer Zwischenräume. Um aber alle diese Verhältnisse und die darin wirksamen Grundkräfte des Lastens und Stützens der schweren und starren Materie in der vollkommensten Anschaulichkeit und Faßlichkeit hervortreten zu lassen: dazu dienen 1. die Beschaffenheit des Stoffs, woraus das Gebäude besteht, und 2. die beträchtliche Größe seiner Dimensionen. Das Material darf kein geringeres und schwächeres sein als der harte, mächtige Stein, der allein im Stande ist, die Gewalt jener Grundkräfte in anschaulicher Weise zu äußern.

Daher ist es unrichtig, die Schönheit der Architektur in die Regelmäßigkeit der Figuren und Proportionen, die Symmetrie der Theile, d. h. in mathematische Größenverhältnisse zu setzen, während sie in dynamischen Größenverhältnissen besteht: sie wirkt nicht durch geometrische Größen und Proportionen, welche Eigenschaften des Raumes sind, sondern durch die Anschauung physischer Kräfte, nämlich der Grundkräfte der Materie, welche die untersten Ideen der Welt sind. Wären die mathematischen Größenverhältnisse des Gebäudes die Hauptsache, so müßte das Modell des letzteren die gleiche Wirkung machen, als das ausgeführte Werk, denn die geometrischen Formen und Proportionen sind dieselben. Der Unterschied liegt in den dynamischen

Größenverhältniſſen, als welche nur das Gebäude ſelbſt, nicht aber ſein Modell zur Anſchauung bringt.

Freilich gehören die mathematiſchen Größenverhältniſſe zur Schönheit der Architektur, aber nicht als Zweck, ſondern als Mittel, denn ſie dienen dazu, die räumliche Anſchauung des Ganzen auf die leichteſte Art überſichtlich und faßlich zu machen. Was der Regelmäßigkeit der Figuren, der Rationalität der Verhältniſſe widerſtreitet, wie die zwecklos durchbrochenen, heraus- und hereinrückenden Gebälke, die zerſtückelten Thürbögen und Giebel, die verſchnörkelten Linien, die ſinnloſen Volute und Schnecken, alle dieſe Unthaten gehören einer geſchmackwidrigen und verdorbenen Architektur an, die dem Sinne der Alten fremd war. In der unverhohlenen Darlegung ihrer Zwecke und deren Erreichung auf kürzeſtem Wege beſteht die Schönheit der Baukunſt, wie auch die der Geräthſchaften der Alten. Wenn die Natur Amphoren und Vaſen, Betten und Stühle, Tiſche und Lampen u. ſ. f. hervorgebracht hätte, ſo würde ſie dieſe Dinge gemacht haben, wie die griechiſche Tektonik, deren Werke in der anſchaulichſten Form ausſprechen, was ſie ſind und wollen. Hier fällt die Schönheit mit der realen Zweckmäßigkeit zuſammen, weshalb, wie Schopenhauer tadelnd bemerkt, die Kantiſche Erklärung der Schönheit als einer „anſcheinenden Zweckmäßigkeit ohne Zweck“ verfehlt ſei.[1] — Es iſt nicht zu verwundern, daß Plato unter dem Eindruck helleniſcher Tektonik die Geltung ſeiner Ideen auf die techniſchen Werke ausgedehnt hat, was er ſchwerlich gethan haben würde, wenn er unſere Bänke, Tiſche, Lampen u. ſ. f. geſehen haben würde.

Die architektoniſche Idee der Säule exiſtirt nicht ohne die ihr zugehörige Laſt des Gebälks, welches ſie ſtützt und trägt: daher iſt die Anſicht verkehrt, welche die Vorbilder der Säule in den Baumſtämmen oder Menſchengeſtalten geſucht hat. Die Säule hat kein Vorbild, ſo wenig wie die ſchöne Architektur überhaupt, wohl aber iſt dieſe das Vorbild, welches die antike Baukunſt für alle Zeiten geſchaffen hat. Aehnlich verhält es ſich mit der Sculptur. Die entwicklungsgeſchichtliche Frage nach dem Urſprunge des griechiſchen, insbeſondere doriſchen Tempelbaues aus ägyptiſchen Vorbildern hat Schopenhauer weder berührt noch gekannt.

---

[1] Parerga II. Cap. XIX. § 218. S. 459 ff.

Das Licht war die erste Bedingung alles Anschauens, aller sichtbaren Schönheit und zugleich das erste und erfreulichste Beispiel der letzteren. Die Werke keiner anderen Kunst stehen in einer so unmittelbaren Beziehung und Verbindung mit dem offenen Himmelslicht, als die der schönen Architektur. Wie ihre großen, undurchsichtigen, scharf begrenzten, mannichfach geformten und wohlgeordneten Massen das Licht auffangen und schattiren, hemmen und zurückwerfen, wie sie im hellsten Sonnenlicht unter blauem Himmel, unter gewitterschweren Wolken, im Wechsel der Tagesbeleuchtungen und in vollem Mondlicht erscheinen: diese verschiedenen Arten der Vermählung des Lichts mit dem Bauwerk gewähren unserer Anschauung eine Fülle von Schönheiten sowohl der Architektur als des Lichts. Es sind zugleich architektonische Schönheiten und Lichtschauspiele. Um diesen zweifachen Eindruck durch ein Goethesches Wort zu exemplificiren, erinnere ich an die Stelle in der classischen Walpurgisnacht, wo Chiron dem Faust zuruft:

Blick auf! Hier steht bedeutend nah
Im Mondenschein der ew'ge Tempel da!

Wie sich die schöne Baukunst zur schweren und starren Materie verhält, so verhält sich die schöne Wasserleitungskunst zur schweren und flüssigen, sie läßt das Wasser brausend über Felsen herabstürzen, in hohen Säulen emporsteigen, in ruhigem Bassin sich lagern, den Spiegel eines Sees bilden u. s. f. Es wäre näher auszuführen, wie die schöne Wasserleitungskunst sich mit der Gartenbaukunst einerseits und mit der nützlichen Wasserleitungskunst oder dem Brunnenbau andererseits vereinigt. Als ein Beispiel dieser Verbindung nennt Schopenhauer die Fontana di Trevi zu Rom.[1]

Das Widerspiel der griechischen Baukunst, welche Schopenhauer als das alleinige Muster der schönen gelten läßt, ist die gothische, arabisch-spanischen Ursprungs, wie er annimmt. Wenn dort die beiden Richtungen von unten nach oben und von oben nach unten gleichmäßig herrschen, so gewinnt hier die erste die Vorherrschaft; wenn dort der Antagonismus der schweren und starren Materie das durchgängige Thema ausmacht, so handelt es sich hier um die gänzliche Besiegung der Schwere; mit der Last verschwindet die Linie der Last, die horizontale; die verticale herrscht, alles strebt aufwärts, die Strebepfeiler,

[1] Die Welt als Wille u. s. f. Bd. I. § 43. S. 257.

die Thürme, Thürmchen und zahllosen Spitzen. Da aber die Last und Schwere der Körper physisch unbesiegbar sind, so hat der gothische Baustil einen „mysteriösen und hyperphysischen Charakter" und beruht im Grunde auf einer Fiction. Dies gilt vornehmlich vom Außenbau der gothischen Kirche im nachtheiligen Gegensatze zu dem des griechischen Tempels, während im vortheilhaften Unterschiede von dem letzteren der gothische Innenbau mit seinen krystallinisch gestalteten Pfeilern und seinem hoch hinaufgehobenen Gewölbe von unerschütterlicher Festigkeit einen erhebenden und feierlichen Eindruck macht. Man könnte den gothischen Baustil, der uns allem Irdischen zu entrücken strebt, „die Moll-Tonart der Architektur" nennen.[1]

2. Die Sculptur. (Laocoon).

Die höchste Objectivation des Willens auf der Stufe seiner anschaulichen Erkennbarkeit ist die menschliche Schönheit, der vollkommenste Ausdruck der Idee des Menschen, nämlich des von der Erkenntniß erleuchteten Willens: diese Idee erscheint räumlich in der ihr völlig adäquaten Gestalt des Leibes (der apollinischen)[2], zeitlich in der jedem Willensacte, jeder Handlung völlig adäquaten und angemessenen Stellung und Bewegung. Die Schönheit der Gestalt heißt im engeren Sinne des Wortes Schönheit, die der Bewegung Grazie: beide gehören zusammen und bilden das Grundthema der Sculptur.

Die Idee der menschlichen Schönheit erkannt und in ewig mustergültigen Werken zur deutlichsten Anschauung gebracht zu haben, ist das unsterbliche Verdienst der griechischen Plastik, welche die Meisterwerke der Nachwelt nicht übertreffen, nur nachahmen können. Die Werke der Thorwaldsen, Canova u. s. f. verhalten sich zu der griechischen Plastik, wie die neulateinische Poesie zur classischen.

Die Frage nach dem Ursprunge der Idee der menschlichen Schönheit oder des Ideals läßt sich nicht nach der landläufigen Ansicht aus der Erfahrung beantworten, als welche uns Individuen von exemplarischer Schönheit vor Augen führe; denn davon abgesehen, daß in der Erfahrung und dem gewöhnlichen Texte der Erscheinungen solche Ideale nicht gegeben sind, so bliebe die Frage unbeantwortet: wie und woran man die exemplarische Schönheit vorhandener Individuen erkennt? Offenbar liegt einer solchen Auffindung die Idee der Schönheit zu

[1] II. Cap. 36. S. 475—477. — [2] S. oben Cap. X. S. 294.

Grunde. Auch der Weg der Induction oder der vergleichenden und auswählenden Erfahrung führt uns nicht weiter. Hier müßte man nach sokratischer Art aus der Betrachtung vieler Individuen die einzelnen Theile der Schönheit abstrahiren, zusammensetzen und auf diese Art den Gesammtbegriff der Schönheit gewinnen. Aber davon abgesehen, daß ein solches Collectivum keineswegs eine Anschauung des Ideals enthält, so würde ja die Auffindung jedes einzelnen Theils der Schönheit wiederum die Idee desselben voraussetzen. Hieraus erhellt, daß die Idee der Schönheit nicht aus der Erfahrung stammt, sondern die Erfahrung der Schönheit aus ihr.

Da diese Idee sich nicht empirisch begründen läßt, so ist sie a priori, aber sie ist keine Erkenntnißform, sondern ein Erkenntnißobject. Die Erkenntnißformen bestimmen, wie alle Dinge erscheinen müssen, nämlich zeitlich, räumlich und causal; das Erkenntnißobject dagegen betrifft das Wesen der Erscheinung: nicht wie, sondern was sie ist, und was in ihr sich offenbart. In dem gegebenen Fall handelt es sich um die vollkommenste Erscheinung des Menschen. Vermöge dieses uns a priori gegebenen Ideals wird die menschliche Schönheit nicht aus der Erfahrung entlehnt, sondern ihr vorausgeschaut oder, wie Schopenhauer sagt, anticipirt.

Aus den Principien seiner Lehre erklärt sich, woher in uns dieses Phantasiebild a priori stammt: es ist der Wille, dem in seiner Objectivation auf der Stufe des menschlichen Daseins und Lebens das Ziel seiner eigenen vollkommensten Erscheinung und Sichtbarmachung vorschwebt. Dieser objectivirende Wille sind wir selbst: daher die Idee der menschlichen Schönheit — denn es gilt ja den Ausdruck unseres eigenen Wesens — uns inwohnt, zunächst als dunkle Vorstellung, die in der beständigen Anschauung menschlicher Körper, die wir betrachten und unwillkürlich vergleichen, sich allmählich aufhellt und bis zur klaren Erkenntniß verdeutlicht. So wird die Idee der Schönheit oder das menschliche Ideal zwar keineswegs der Erfahrung entlehnt, wohl aber durch dieselbe aus jener apollinischen Anlage und Idee, die eine Mitgift unseres Wesens ist, ausgemacht und entwickelt. Die entwickelte Schönheitsidee ist der Schönheitssinn.

Vergegenwärtigen wir uns ein hochbegabtes, in seiner Cultur hochentwickeltes Volk, dessen Sitten und Erziehungszustände es mit sich bringen, daß seinem täglichen Anblick nackte, jugendlich männliche,

wohlgebildete Körper sich in Menge darstellen, so werden hier die Höchstbegabten nicht fehlen, die das Ideal des Menschenleibes in vollendeter Klarheit erfassen und darstellen. Plato hat die Liebe zur Schönheit, aus welcher die Liebe zur Wahrheit hervorgeht, den Eros genannt und das Erkenntnißbedürfniß, da seine Befriedigung allein in der gemeinsamen Erzeugung der wahren Begriffe besteht, mit der Zeugungslust verglichen, aus welcher das Leben selbst hervorgeht. Auch die künstlerische Erzeugung der Schönheit ist Zeugungslust und stammt vom Eros. Der auswählende Geschlechtstrieb ist die Geschlechtsliebe, welche die vortrefflichen Exemplare der Gattung, das sind die schönen, den schlechten und häßlichen vorzieht. So entwickelt sich aus dem Zeugungstriebe, dieser heftigsten Begierde, dem Brennpunkte des Willens, der Sinn für die Schönheit, aus diesem aber, unabhängig von dem physischen Bedürfniß, der objective Schönheitssinn, die geniale Anschauung des menschlichen Ideals, der Trieb und Drang, dasselbe künstlerisch und schöpferisch darzustellen. Darin besteht die künstlerische, inspirirte Zeugungskraft und Zeugungslust, die dem Genie inwohnt und vom Kenner wohl gewürdigt, aber nicht gelehrt und überliefert werden kann. In einem seiner Künstlerlieder aus der Zeit, wo das Genie ihm nie versagte, läßt Goethe den Künstler die Hülfe des Kenners vergeblich anflehen:

O rathet, helft mir,
Daß ich mich vollende!
Wo ist der Urquell der Natur,
Daraus ich schöpfend
Himmel fühl' und Leben
In die Fingerspitzen hervor?
Daß ich mit Götterfinn
Und Menschenhand
Vermöge zu bilden,
Was bei meinem Weib
Ich animalisch kann und muß![1]

Der echte Genius, wie Schopenhauer sagt, „versteht die Natur auf halbem Wege" und spricht rein aus, was sie nur stammelt, indem er die Schönheit der Form, welche ihr in tausend Versuchen mißlingt, dem harten Marmor aufdrückt, sie der Natur gegenüberstellt, ihr gleichsam zurufend: „„Das war es, was du sagen wolltest"", und „„Ja,

[1] Kenner und Künstler (Juli 1774).

das war es!"" hallt es aus dem Kenner wieder. „Die Möglichkeit solcher Anticipation des Schönen a priori im Künstler wie seiner Anerkennung a posteriori im Kenner liegt darin, daß Künstler und Kenner das An-sich der Natur, der objectivirende Wille selbst sind."

Keine Schönheit ist uns im ästhetischen Sinne des Worts so interessant, so leicht erkennbar, so schnell einleuchtend, der reinen Betrachtung so willkommen und unwiderstehlich dazu hinreißend, als die des menschlichen Leibes und Antlitzes: daher der Anblick derselben uns mit unaussprechlichem Wohlgefallen erfüllt und dergestalt fesselt, daß wir, wie von einem Zauber gebannt, den Blick nicht davon wegwenden können und uns durch diesen Eindruck nicht blos erfreut, sondern wahrhaft beglückt fühlen. „Der die menschliche Schönheit erblickt", sagt Goethe, „den kann nichts Uebles anwehen; er fühlt sich mit sich selbst und mit der Welt in Uebereinstimmung."[1]

Bei den Thieren fällt der Charakter der Individuen mit dem ihrer Gattung zusammen, so daß die besten Exemplare der letzteren auch die am meisten charakteristischen und schönsten sind. Derjenige Löwe ist der schönste, welcher in allen Stücken die Idee seiner Gattung am deutlichsten und anschaulichsten darstellt. In der Menschenwelt dagegen erscheint die Idee der Gattung bei der Fülle und Vielseitigkeit ihres Gehalts in jedem Individuum auf eine eigenthümliche Art, so daß jeder einzelne Mensch für sich die Erscheinung einer Idee ausmacht, um so einleuchtender und anschaulicher, ja gehaltvoller und bedeutender er selbst ist. Es giebt von jedem Individuum gleichsam ein eigenes Ideal, welches der Künstler zu erkennen und darzustellen hat, weshalb Winckelmann dieses Ideal als die Aufgabe des Porträts bezeichnet hat.

Daher verlangt auch das menschliche Schönheitsideal mit der ihm zugehörigen Grazie eine mannichfaltige Individualisirung und vielförmige Darstellung, die weder den blos gattungsmäßigen Typus ohne individuelle Belebung zu ihrem Gegenstand machen, noch die charakteristischen Züge auf Kosten der gattungsmäßigen hervorheben und übertreiben darf, denn sie geräth auf dem ersten Wege zum bedeutungslosen, akademischen Schema und Kanon, auf dem zweiten zur Verunstaltung und Karikatur. Hieraus erklärt sich, warum die griechische Plastik das Ideal der menschlichen Schönheit und Grazie, dieses ihr Grund-

[1] Die Welt als Wille u. s. f. I. § 45. S. 260 ff.

thema, in so verschiedenen Formen und Individuen ausgeführt hat, Götter, Heroen und Menschen darstellend, wie Zeus, Apollo, Bacchus, Hermes, Herakles, Antinous u. s. f.

Aus eben demselben Grunde erklärt sich, warum sie ihre Gestalten *nackt* darstellt, entweder ganz unbekleidet oder durch die Gewandung nicht etwa verhüllt oder verbirgt, sondern *drapirt*, d. h. den Körper mittelbar anschaulich macht, da sich derselbe in seiner Stellung und Bewegung zum Faltenwurfe verhält, wie die Ursache zur Wirkung. Diese Darstellung des Nackten hat also nichts mit den Begierden gemein, sondern gehört zum Gegenstande und zum Stil der Plastik; sie ist bei den Alten auch nicht auf die Plastik beschränkt, sondern kennzeichnet ihre Darstellungsart überhaupt: auch ihre Dichter und Schriftsteller, ihre Redner und Geschichtsschreiber sprechen *nackt*, d. h. sie stellen ihre Gegenstände so einfach, unumwunden und klar wie möglich dar, ohne künstlich gesuchte Ausdrucksweise, ohne Putz und Flitter.

Die Plastik schließt vermöge des Grundthemas ihrer Aufgabe alles Unschöne und Häßliche von sich aus und ist deshalb von weit engerem Umfange als die Malerei; aber sie ist, wie diese, eine bildende und darum *stumme* Kunst, die als solche das ganze Gebiet der lauten Geberdensprache, zu der auch das *Schreien* gehört, von sich ausschließt. Daher sind es zwei Gründe, welche die Plastik hindern, den schreienden Ausdruck des Leidens darzustellen: weil dieser Ausdruck in das Gebiet sowohl der unschönen als der lauten Geberdensprache fällt, also das doppelte Gegentheil der stummen Grazie ausmacht.

Hier bietet sich nun der Anlaß, um die vielerörterte Frage, warum der *Laocoon* in der berühmten Gruppe nicht schreit, endlich zum Austrag zu bringen: ein Verdienst, welches Schopenhauer für sich in Anspruch nimmt, nachdem er in seinem Hauptwerk diese Frage zu wiederholten malen beantwortet hat.[1] Winckelmann hatte aus dem Wesen der antiken Kunst, als welches in edler Einfalt und stiller Größe bestehe, das Problem zu lösen gesucht: das Schmerzensgeschrei vertrage sich nicht mit der Seelengröße. Lessing dagegen habe aus der Schönheit als dem Principe der *antiken* Kunst die Unverträglichkeit jenes Ausdrucks mit dem Kunstwerk nachweisen wollen und damit den einen Punkt der Lösung richtig getroffen. Goethe im ersten Heft der Propyläen

[1] Ebendas. Bd. I. § 46. II. Cap. 36.

habe die Unmöglichkeit des Schreiens aus der Situation des Laocoon zu motiviren gesucht, der soeben den Schlangenbiß empfange und nicht mehr zu schreien vermöge; endlich habe Hirt diesen Grund noch verstärkt und darauf hingewiesen, daß der Laocoon schon im Sterben sei; Fernow aber habe alle diese Gründe zu vereinigen gesucht.

Der Hauptgrund sei unerkannt geblieben: der Laocoon sei aus Marmor, er sei stumm und könne nicht schreien; diese Unmöglichkeit habe der Künstler näher durch die Situation motivirt, wie Goethe richtig gesehen. Aber dieses Motiv sei secundär, das primäre liege in der bildenden Kunst, als welche keine redende, sondern eine *stumme* Kunst sei: diesen primären Grund habe erst Schopenhauer aufgefunden und verhalte sich hier, was die Laocoonfrage betreffe, zu Goethes Erklärung ganz ähnlich, wie seine Farbenlehre zur Goetheschen. Dazu komme der häßliche Ausdruck des Schreiens, der im Mundaufreißen besteht, wie in Guido Renis bethlehemitischem Kindermord sechs solche Mundaufreißer zu sehen sind; auch lebendige Körper können in der Pantomime das Schreien nur durch Mundaufsperren ausdrücken, was einen widerwärtigen und lächerlichen Eindruck hervorruft. Dagegen vermögen die redenden Künste das Schmerzensgeschrei in seiner ganzen Stärke und Entsetzlichkeit auszudrücken: so schreien Mars und Minerva bei Homer, wenn sie verwundet sind; so schreien Philoktet und Herakles bei Sophokles; so würden wir auch den Laocoon in der Tragödie schreien hören, wenn uns dieselbe erhalten wäre; so läßt Vergil in der Erzählung des Aeneas den Laocoon wie einen Stier brüllen u. s. f.

Wir haben diese Ausführungen zur endgültigen Lösung der Laocoonfrage ohne Zwischenrede angeführt, müssen aber schließlich hinzufügen, daß alle die angeführten Gründe und Beispiele, so treffend sie sind, nicht von Schopenhauer stammen, sondern von Lessing. Es ist nicht richtig, daß Lessing aus der Schönheit als dem Principe der *antiken* Kunst den gemäßigten Ausdruck des Leidens im Antlitze des Laocoon hergeleitet hat: vielmehr hat er denselben aus dem Wesen der *plastischen* Kunst begründet, aus dem Charakter der bildenden Kunst überhaupt im Unterschiede von der redenden. Er hat sein Werk genannt: „Laocoon oder über die Grenzen der Malerei und Poesie". Diese Grenzen bestehen eben darin, daß im Unterschiede von der redenden Kunst Sculptur und Malerei *stumme* Künste sind. Deshalb hat Lessing gegen Winckelmann zum Zeugniß, daß die Poesie

auch der Alten den schreienden und maßlosen Ausbruch des Schmerzes darstellen könne und dargestellt habe, die Beispiele homerischer Götter, wie Ares und Athene, Sophokleischer Helden, wie Herakles und Philoktet, vor allen den Vergilischen Laocoon selbst angeführt: lauter Beispiele, die Schopenhauer wiederholt hat.

Was dieser wohl gesagt haben würde, wenn er sich an der Stelle befunden hätte, wo uns hier Lessing ihm gegenüber erscheint? Ohne Zweifel würde er sich in recht verächtlichen und wegwerfenden Ausdrücken über ein an ihm verübtes Plagiat beklagt haben. Eine solche Beschuldigung liegt uns fern. Aber sein Verhalten gegen Lessing dient uns zum Beweise, daß er den Laocoon nie gründlich gelesen, geschweige studirt hat; wahrscheinlich hat er es mit allen kritischen Schriften Lessings so gehalten, sich dadurch aber nicht hindern lassen, gelegentlich über Lessing obenhin zu urtheilen und abzusprechen.

Was die Laocoonfrage betrifft, so hat Lessing dieselbe in der Hauptsache gelöst: er hat bewiesen, daß der schreiende Ausdruck des Leidens sich mit dem Wesen der bildenden Kunst nicht vertrage, da er sowohl dem Gegenstande der Plastik, nämlich der Schönheit widerstreite, als auch über ihr Darstellungsvermögen und dessen Grenzen hinausgehe.

3. Die Malerei. (Die Allegorie).

Das Gebiet der Malerei ist weit umfassender, als das der Sculptur, da sie außer der landschaftlichen Schönheit und Erhabenheit der Natur, außer der menschlichen Schönheit und Grazie, diesem Hauptgegenstande der Sculptur, auch die *charakteristischen* Erscheinungen der Menschenwelt, die Affecte und Leidenschaften, den Ausdruck des Gesichts und der Geberde, das Wechselspiel des Erkennens und Wollens, die bedeutsamen Vorgänge und Scenen des Lebens darzustellen vermag: sie umfaßt die Gebiete der Landschaftsmalerei, des Porträts und der Historienmalerei, zu welcher letzteren Schopenhauer auch das Genrebild rechnet.

Ein elender von Alter und Krankheit erschöpfter Körper kann sehr wohl ein Gegenstand der Malerei sein, wie der sterbende heilige Hieronymus des Domenichino ein Meisterstück ist, während Donatellos Statue des vom Fasten abgezehrten Johannes des Täufers trotz der meisterhaften Ausführung kein Werk der Sculptur sein sollte.[1]

[1] Ebendas. Bd. II. Cap. 36.

Unter den bedeutsamen Scenen des Lebens sind keineswegs nur solche zu verstehen, die der Weltgeschichte oder der biblischen Geschichte angehören und eine äußere Bedeutsamkeit haben, d. h. folgenreiche Begebenheiten sind. Um eine solche berühmte Begebenheit, wie man sie nennt, in dem Bilde zu erkennen, dazu bedarf es einer Erklärung durch Gründe und Folgen, durch Begriffe und Worte, die zu dem Bilde hinzugedacht werden müssen, weshalb Schopenhauer die äußere Bedeutsamkeit auch als die nominale im Unterschiede von der realen bezeichnet, welche durch die dargestellten Figuren selbst redet. So ist z. B. die Auffindung des Moseskindes durch die ägyptische Königstochter eine sehr berühmte Begebenheit von welthistorischer Bedeutung, aber man kann im Bilde dem Findelkinde nicht ansehen, daß es Moses, und der vornehmen Frau nicht ansehen, daß sie eine ägyptische Prinzessin ist, es sei denn, daß ägyptisches Kostüm und ägyptische Localitäten Ideen anregen, die uns auf die Sprünge bringen. Die Auffindung des Moses ist die nominale Bedeutung des Bildes, die eines Findelkindes die reale.

Wenn man nun von der äußeren, nominalen, unbildlichen, unmalerischen Bedeutung absieht, so fällt aller Unterschied zwischen der Historien- und Genremalerei weg, und es bleibt nur die innere reale Bedeutung übrig, die sich uns in der Scene selbst vor Augen stellt und von der vielgestaltigen Idee der Menschheit diese oder jene Seite offenbart, wobei es ganz einerlei ist, ob es sich um eine berühmte oder unberühmte, um eine große oder kleine Begebenheit handelt, ob um Nüsse oder Kronen, Bauernhöfe oder Königreiche gespielt wird, ob Minister im Königssaale mit Landkarten und Völkern spielen und darüber streiten, oder ob Bauern in der Schenke mit Karten und Würfeln spielen und sich zanken; es ist, kurz gesagt, einerlei, ob man mit goldenen oder hölzernen Figuren Schach spielt.[1]

Daß die jüdische Geschichte, arm an malerisch bedeutenden Gegenständen, der Historienmalerei zur Fundgrube gedient hat, bezeichnet Schopenhauer als einen Nachtheil, den die letztere erlitten habe, insbesondere die genialen Maler des 15. und 16. Jahrhunderts, die großentheils auf biblische Stoffe beschränkt waren. Die Geschichte der Juden sei die „eines kleinen, abgesonderten, eigensinnigen, hierarchisch,

[1] Ebendas. I. § 48. Vgl. oben Cap. X. S. 296—297.

d. h. durch Wahn beherrschten, von den gleichzeitigen großen Völkern des Orients und Occidents verachteten Winkelvolks".[1]

Auch das Neue Testament entbehre malerisch bedeutender Scenen und Handlungen. Dagegen sei der ethische Geist des Christenthums, d. h. die völlige, in der Tiefe der Selbsterkenntniß ruhende Weltüberwindung und Weltentsagung in den Werken der großen italienischen Meister zu bewunderungswürdiger Erscheinung gelangt: in den Engeln und Heiligen, dem Erlöser und seiner Mutter, wie sie von Raphael und Correggio in seinen früheren Bildern dargestellt worden. Aus dem Blick und Ausdruck, der das Antlitz dieser Gestalten verklärt, leuchte uns keines der Motive entgegen, die noch der Welt angehören, sondern das Quietiv, welches die Freiheit und Erlösung des Willens von der Welt verkündet. Erscheinungen, wie Raphaels Sixtinische Madonna mit dem Jesuskinde und seine heilige Cäcilie, sind nicht mehr Erscheinungen dieser Welt.

Die nominale Bedeutung eines Bildes, da zum Verständniß derselben eine Reihe abstracter Vorstellungen nöthig ist, liegt schon außerhalb der Grenzen der Malerei. Um so mehr widerstreitet es dem Wesen der Malerei, wie der bildenden Kunst überhaupt, geflissentlich abstracte Begriffe darzustellen und uns Gestalten zu bieten, die etwas anderes bedeuten, als sie sind. Daher verwirft Schopenhauer die Allegorie als Object der Malerei und zugleich die gegentheilige Ansicht Winckelmanns, der die Allegorie, die Darstellung übersinnlicher Gegenstände für den höchsten Zweck der bildenden Kunst ansah. So sehr könne man in kunstphilosophischen Fragen irren trotz der vorzüglichsten Kennerschaft in der Schilderung und Beurtheilung der Kunstwerke selbst.

Die Allegorie ist die bildliche Personification eines abstracten Begriffs, wie z. B. Annibale Carraccis Genius des Ruhms in der Gestalt eines geflügelten Jünglings, oder wie in Correggios berühmtem Bilde „die Nacht" die Beleuchtung allegorisch ist, da sie vom Jesuskinde ausgeht, um dieses als das Licht der Welt erscheinen zu lassen. Wenn die Beziehung zwischen Bild und Begriff auf keiner vergleichenden Subsumtion beruht, sondern lediglich conventionell ist, so ist das Bild ein Symbol, wie z. B. der Lorbeerkranz als Zeichen des Ruhms.

[1] Die Welt als Wille u. s. f. Bd. I. § 48. S. 274.

Wenn das Symbol dazu dient, Personen kenntlich zu machen, so ist es ein Emblem, wie der Adler des Johannes, der Löwe des Markus u. s. f.

II. Die Dichtkunst.[1]

1. Die Bildersprache. Rhythmus und Reim.

In der Dichtkunst dagegen ist die Allegorie ganz an ihrem Platz. Denn die Poesie umfaßt alle Weltideen und hat dieselben durch die Sprache in einer so anschaulichen Weise darzustellen, daß sie in voller Stärke und Helligkeit der Einbildungskraft einleuchten. Ihr Material besteht in Begriffen und Worten, ihre Aufgabe darin, durch Begriffe und Worte die Ideen zu verbildlichen, denn diese sind immer anschaulich und dadurch allein die Quelle der Kunstwerke. Die Poesie ist genöthigt, von den Begriffen zu den Anschauungen fortzuschreiten, während die bildende Kunst, wenn sie allegorisirt, den umgekehrten Weg geht, ihrem eigenen Elemente untreu wird und in ein ihr heterogenes und fremdes geräth oder vielmehr abfällt.

Daher braucht die Poesie die Bildersprache, die Ausdrucksweise in Tropen, Metaphern, Gleichnissen, Parabeln, Fabeln und Allegorien. Bildlich und treffend sagt Homer von der Ate, der Göttin des Unheils, daß sie mit ihren schnellen und zarten Füßen nicht auf dem harten Boden, sondern über die Köpfe der Menschen wandle; eben so treffend hat Cervantes den Schlaf mit einem Mantel verglichen, der den ganzen Menschen bedecke, und Kleist von der Lampe des Forschers gesagt, daß sie den Erdkreis erleuchte. Wie sinnvoll ist die Fabel von der Persephone, wie anschaulich und wirksam war die des Menenius! Als Beispiele allegorischer Dichtungen nennt Schopenhauer das Criticon des Balthasar Grazian, den Don Quijote und Gulliwers Reisen in Lilliput.

Um den Gang ihrer Darstellung so bedeutsam und faßlich wie möglich erscheinen zu lassen und die Aufmerksamkeit des Hörers zu erleichtern und zu fesseln, hat die Poesie ihre Sprache metrisch geordnet und rhythmisch gebunden. Dazu kommt in den neueren Sprachen der akustische Wohlklang des Reims, wodurch die dichterische Rede durch das Ohr den Weg in die Einbildungskraft sucht. Freilich müssen, um diesen Weg nicht zu verfehlen, Gedanke und Reim innigst ver-

[1] Ebendas. I. § 50—51. S. 283—86. II. Cap. 37. S. 484—510.

bunden sein. Wenn zu den Reimen die Gedanken gesucht werden, so entsteht die Klingklangpoesie; und wenn zu den Gedanken erst mühsam die Reime aufgefunden werden, so entsteht eine künstliche und erzwungene Versmacherei, die weder dem Ohre noch der Einbildungskraft wohlthut. Wenn dagegen die Gedanken in ihrer natürlichen und völlig zwanglosen Folge wie von selbst in das Zeitmaß der Worte und den Gleichklang der Endsilben eingehen, dann übt die dichterische Sprache und der Reim auf jeden Hörer seine bezaubernde und rein ästhetische Wirkung; es ist, als ob ein solches Gedicht nicht von einem Künstler, sondern von der Sprache selbst herrührte, als ob es in dieser von jeher existirt hätte oder präformirt war, und der Dichter dasselbe nur aufzufinden und zu entdecken gehabt hat. Die Leichtigkeit und Natürlichkeit der Reime verbürgt gleichsam die vollkommene Richtigkeit und innere Gereimtheit der Gedanken und erhöht dadurch die Stärke, womit der Inhalt des Gedichtes unsere Einbildungskraft überzeugt. Wenn die Gedanken nicht so gereimt wären, würden und könnten es auch die Worte nicht sein. Einen solchen Eindruck macht kein Werk der Klingklangpoesie noch der schulgerechten Verskunst. In der deutschen Sprache ist Goethe der unübertroffene Meister auch der genialen Reime. Alle seine Gedichte bezeugen es. Ich nenne als ein vorzügliches, durch seinen Inhalt, die Schilderung der behaglichsten geselligen Stimmung, jedem einleuchtendes Beispiel das „Tischlied".

Der poetische Sprachgebrauch darf von dem prosaischen nicht so verschieden sein, daß er, wie im Französischen, eine ganze Menge besonderer, in der gewöhnlichen Rede ungebräuchlicher oder unstatthafter Ausdrücke sich aneignet, wodurch eine poetische Conventionssprache, eine den Ziergärten vergleichbare Ziersprache (béguoulerie) entsteht, die dem natürlichen Eindruck der Vorstellungen zuwiderläuft.

Die Aufgabe der poetischen Rede bleibt aber immer, die Begriffe durch die Einschränkung ihres Umfanges und ihrer allgemeinen Bedeutung dergestalt zu veranschaulichen und zu individualisiren, daß sich das Bild der Sache uns vor Augen stellt. So läßt Goethe die Mignon das Land ihrer Sehnsucht schildern:

Kennst du das Land, wo die Citronen blühn,
Im dunklen Laub die Goldorangen glühn,
Ein sanfter Wind vom blauen Himmel weht,
Die Myrte still und hoch der Lorbeer steht?

Es ist auch das Land der Kunst, der schönen Architektur und Sculptur:

Kennst du das Haus? Auf Säulen ruht sein Dach,
Es glänzt der Saal, es schimmert das Gemach,
Und Marmorbilder stehn und sehn mich an u. s. f.

Was den Inhalt aller poetischen Darstellung betrifft, so giebt sie uns das bedeutsame, darum interessante Menschenleben; sie giebt es im Bilde, als einen Gegenstand der bloßen Betrachtung, darum auf genußreiche und völlig schmerzlose Art. Eben darin besteht der Unterschied zwischen Poesie und Wirklichkeit, der Contrast beider: in der Wirklichkeit nämlich sind die völlig schmerzlosen Zustände und Erlebnisse bedeutungslos und uninteressant; die bedeutsamen und interessanten dagegen werden nicht ohne schmerzliche Erregungen und Willenserschütterungen erlebt. Interessant und schmerzlos zugleich sind nur die Bilder der Poesie: daher findet man die Welt in der Dichtung so viel schöner und behaglicher als in der Wirklichkeit, diese aber, die man gewöhnlich später kennen lernt, als die Dichtung, so unbehaglich und abstoßend.

Was die Poesie uns darstellt, ist das Allgemeingültige, das Wesentliche und Bleibende in dem Zeitlaufe der einzelnen, mit allerhand Zufälligkeiten behafteten Ereignisse: eben darin unterscheidet sich die Dichtung von der Geschichte, die ein getreues Abbild der einzelnen Begebenheiten liefern soll, während die Poesie deren Idee und Bedeutung darstellt. Aristoteles hat diesen Unterschied sehr richtig erkannt und darum geurtheilt, daß die Poesie philosophischer sei als die Geschichte. Das Thema der Poesie ist gleich dem der Philosophie von ewigem Inhalte, das unvergängliche Wesen der Menschheit nach dem Schillerschen Wort, worauf auch Schopenhauer an dieser Stelle sich beruft: „Was sich nie und nirgends hat begeben, das allein veraltet nie".

2. Die Arten der Poesie.

Das Thema der Poesie erstreckt sich von den Gemüthsstimmungen der Einzelnen bis hinauf zu den Charakteren und Handlungen, aus denen uns das Schicksal der Menschheit und das Wesen der Welt einleuchtet. Demgemäß unterscheidet sich die Poesie in die drei bekannten Arten der lyrischen, epischen und dramatischen. Diese Arten sind Stufen, deren Fortschritt darin besteht, daß die Gegenstände des Menschenlebens an Bedeutsamkeit und objectiver Geltung zunehmen,

und in demſelben Maße das einzelne Subject mit ſeinen Gefühlen und Stimmungen zurücktritt: die Poeſie erhebt ſich von der Darſtellung der individuellen Gemüthszuſtände zu dem Abbilde der menſchlichen Weltzuſtände: ſie iſt auf der erſten Stufe Spiegel der einzelnen Seele, auf der höchſten iſt ſie Spiegel der Welt und der Menſchheit. Als Seelenſpiegel erſcheint ſie im Lied, als Weltſpiegel im Drama und der Tragödie, welche die höchſte Stufe der dramatiſchen Kunſt ausmacht. „Es war und iſt der Zweck des Schauſpiels", ſagt Hamlet, „der Natur gleichſam den Spiegel vorzuhalten, der Tugend ihre eigenen Züge, der Schmach ihr eigenes Bild und dem Jahrhundert und Körper der Zeit den Abdruck ſeiner Geſtalt zu zeigen."

Das Thema des Liedes iſt das bewegte Gemüth in ſeinen Hebungen und Senkungen, der gehemmte und befriedigte Wille: Freude und Trauer, dieſe beiden Grundaffecte in ihrer ganzen Scala, „himmelhoch jauchzend, zum Tode betrübt", und in allen ihren Arten. Die Affecte haben ihre verſchiedenen Motive, durch die ſie beleuchtet werden, ſie gehen aus gewiſſen Lebenszuſtänden hervor, zu denen auch die Gegenſtände gehören, womit die Natur uns umgiebt. Die Gemüthsſtimmungen haben die Gemüthslage zu ihrer Vorausſetzung, dieſe ſelbſt befindet ſich unter dem Eindruck der umgebenden Natur. Der Ausdruck dieſer Situation darf in dem lyriſchen Gedichte nicht fehlen und iſt der Quellpunkt, woraus es entſpringt: dieſe Zuſammenſtimmung der Gefühle mit der äußeren Natur. „Wer läßt den Sturm zu Leidenſchaften wüthen, das Abendroth im ernſten Sinne glühn?" Goethes unſterbliche Lieder liefern uns dafür die herrlichſten Beiſpiele. Man vergegenwärtige ſich Gedichte, wie „Willkomm und Abſchied", „Auf dem See", „Des Jägers Abendlied", „Des Wandrers Nachtlied", „Des Schäfers Klagelied" u. ſ. f. „Da oben auf jenem Berge, da ſteh ich tauſendmal" u. ſ. f. „Im Felde ſchleich ich ſtill und wild" u. ſ. f. „Ueber allen Gipfeln iſt Ruh" u. ſ. f. Das Gefühl für die Natur und die Zuſammenſtimmung mit ihr hat Byron, wie er ſie in ſich erlebt hat, ausgeſprochen: „Nicht in mir ſelbſt leb ich allein, ich werde ein Theil von dem, was mich umgiebt, und mir ſind hohe Berge ein Gefühl".

Die Schilderung des bedeutſamen Menſchenlebens in Begebenheiten, Handlungen, Charakteren iſt das Thema der erzählenden Dichtung, die von der Romanze und dem Idyll zum Epos und Roman fortſchreitet. Schopenhauer hat treffend bemerkt, daß Romanze und Ballade

noch lyrisch bedingt sind, durch eine Stimmung, welche aus der zu erzählenden Begebenheit hervorgeht und darum den Grundton ausmacht, womit das Gedicht beginnt; er hätte als Beispiele Goethes „Fischer", vor allen aber Bürgers unübertreffliche Balladen „Lenore", „Des Pfarrers Tochter von Taubenhain" u. a. anführen sollen.

Als die vier bedeutendsten Romane, die er dafür hält, nennt Schopenhauer den Don Quijote, Tristram Shandy, die neue Heloise und Wilhelm Meister, ohne näher in ihre Charakteristik einzugehen.

3. Die Tragödie.

Die dramatische Poesie ist weit umfassender und tiefer als die Künste, welche wir kennen gelernt haben: ihr Thema ist das Wesen und Dasein des Menschen oder, was dasselbe heißt, die menschlichen *Charaktere* und *Schicksale*, denn in dem Charakter oder der Willensart, die sich in Gesinnungen und Handlungen offenbart, besteht das Wesen des Menschen, sein Dasein aber ist von dem Weltlauf oder Schicksal abhängig und durch dasselbe bestimmt.

Um dieses ihr Thema in der anschaulichsten und erkennbarsten Weise auszuführen, braucht die dramatische Dichtkunst *bedeutsame* Charaktere und Situationen. Wie der Chemiker seine Stoffe nöthigt, alle ihre Eigenschaften zu äußern, indem er Reagenzien auf dieselben einwirken läßt, so muß der dramatische Künstler seine Charaktere in solche Situationen bringen, die ihre Eigenschaften hervorrufen und kenntlich machen. Wie sich der Architekt zu der schweren und starren, der Wasserkünstler zu der starren und flüssigen Masse verhält, so muß sich der dramatische Künstler zu den menschlichen Charakteren verhalten. Im gewöhnlichen Leben sehen wir das Wasser im Teich, Bach und Fluß. Der Architekt zeigt uns, wie es brausend und schäumend herabstürzt, in hohen Säulen emporsteigt, zerstiebt u. s. f. Er bringt das flüssige Element unter diejenigen Bedingungen, unter welchen sich seine Kräfte und Eigenschaften auf eine *mannichfache* und *gewaltige* Art äußern: der Inbegriff dieser Kräfte und Eigenschaften macht das Wesen oder die Idee des Wassers aus. Die Eigenschaften der menschlichen Charaktere sind ihre Affecte und Leidenschaften, ihre Gesinnungen und Absichten: diese insgesammt zeigen uns, *was* der Charakter ist, oder worin die Idee desselben besteht, welche darzustellen eben die Aufgabe der dramatischen Kunst ausmacht.

Nun aber ist der rast- und ruhelose, immer gierige und vorwärtsdrängende, unersättliche, mit sich selbst uneinige und zwieträchtige Wille das Wesen der Welt, welches sich in den Kämpfen um Dasein und Leben überall, am raffinirtesten und deutlichsten in der Menschenwelt darstellt. Diese schreckliche Seite des Lebens, worin sich das Wesen der Welt und das Schicksal der Menschheit offenbart, in der anschaulichsten Form darzustellen und zu enthüllen: darin besteht die höchste Aufgabe des Dramas; daher ist die Tragödie der Gipfel aller die Willenserscheinungen oder Weltideen darstellenden Kunst.

Die Welt, in welcher die Selbstsucht herrscht mit ihrem ganzen Gefolge, ist nicht für die Guten, sondern für die Bösen. „Dem Schlechten folgt es mit Liebesblick, nicht dem Guten gehöret die Erde!" So lautet der Ausspruch unseres größten tragischen Dichters. Diesen Charakter der Welt erleuchtet das Trauerspiel: es zeigt uns den rettungslosen Fall der Gerechten und Unschuldigen, den Triumph der Bösen, die Herrschaft des Irrthums und Zufalls im Weltlaufe, das Verderben und Unheil, die aus dem Widerspiele menschlicher Charaktere, aus ihren sich kreuzenden Willensrichtungen unvermeidlich hervorgehen.

Demgemäß unterscheidet Schopenhauer drei Arten der Tragödie, je nachdem das Schicksal durch die extreme Bosheit der Charaktere oder durch Irrthum und Zufall, diese Beherrscher des dunklen Weltlaufs, oder endlich ohne abnorme Bosheit und ohne Irrthum und Zufall blos durch die Kreuzung der menschlichen Leidenschaften und Motive herbeigeführt wird. Als Beispiele der ersten Art nennt er Richard III., Jago, Franz Moor u. s. f., als das größte Beispiel der zweiten König Oedipus, als Beispiele der dritten den Clavigo, den er als ein besonders deutliches Exempel hervorhebt, die Hamlettragödie, so weit sie zwischen Hamlet, Ophelia, Laertes spielt, die Fausttragödie, so weit sie zwischen Faust, Gretchen, Valentin vor sich geht, den Wallenstein, soweit die Tragödie Max und Thekla betrifft. Hier sind die Charaktere so gegen einander gestellt, daß es keiner Bosheit bedarf, sondern nur starker Interessen und Leidenschaften, um das größte Unheil von der einen Seite auszuüben, von der andern zu erleiden. Gerade deshalb will Schopenhauer diese Art der Tragödie den andern vorziehen, weil sich hier auf das deutlichste zeigt, welcher verderben- und unheilschwangere Charakter dem Leben inwohnt, da ohne alle

Angriffe der Bosheit aus dem bloßen Widerspiel der Interessen und Motive die schrecklichsten Leiden hervorgehen.

Es ist daher eine falsche und sehr verkehrte Ansicht, wenn nach der sogenannten poetischen Gerechtigkeit in der Tragödie gefragt und die Ausübung derselben von ihr verlangt wird. Shakespeare, der größte tragische Dichter der Welt, weiß nichts von einer solchen ausgleichenden, vergeltenden, Schuld und Strafe einander proportionirenden Gerechtigkeit. Was haben Cordelia, Desdemona, Ophelia verbrochen, um ein so grausames Ende zu nehmen? Wir könnten die Frage hinzufügen: Ist etwa der Heldentod Richards III. die Strafe seiner Bosheit? Und wo bleibt die Strafe des Jago, die in den Schlußworten der Tragödie zwar verheißen wird, sogar auf recht grausame Art, aber wer weiß, ob sie geschieht? Die Tragödie selbst vollzieht sie nicht. Was liegt auch daran?

Die Dinge müssen, wie die Schrift sagt, offenbar werden, um gerichtet zu werden. Dieses Wort gelte uns von den menschlichen Charakteren. Die Tragödie ist die Offenbarung derselben, nicht das Gericht. Darin besteht die wahre poetische Gerechtigkeit, daß die Charaktere enthüllt werden. Nichts darf von der äußersten Tücke und Bosheit des Jago im Verborgenen bleiben. Nachdem diese völlig enthüllt sind, hat die Tragödie das ihrige gethan. Ob man den Bösewicht noch martert und tödtet, ist für das tragische Interesse ganz gleichgültig. Den wahren Richterspruch gegen ihn fällt Othello, wenn er sagt:

Du sollst noch leben.
Denn wie ich fühl', ist Tod Glückseligkeit.

Wenn das Leben so ist, wie es ist, und wie es der dramatische oder epische Dichter als der Spiegel des Menschengeschlechtes darzustellen hat, so ist der Tod keine Strafe. Voltaire läßt die Palmira sich tödten und zu Mohammed sagen: „Die Welt ist für Tyrannen, lebe du!"

Denn so, wie die Menschen beschaffen sind, giebt es „sehr viele schlechte, mitunter ruchlose Charaktere, wie auch viele Thoren, verschrobene Köpfe und Narren, dann aber hin und wieder einen Vernünftigen, einen Klugen, einen Redlichen, einen Guten und nur als seltenste Ausnahme einen Edelmüthigen". Der Charakter des Edelmuths, wie Schopenhauer das Wort versteht, ist die Selbstverleugnung und Resignation. Darnach zu urtheilen, findet er im ganzen Homer keinen

eigentlich edelmüthigen Charakter, im ganzen Shakespeare, bei dem es von allen anderen Charakterarten wimmelt, nur ein Paar edler Charaktere, etwa Cordelia und Coriolan, wogegen Iffflands und Kotzebues Stücke viele Exemplare von der edelmüthigen Art aufführen.

Wenn Schopenhauer in der *malerischen* Darstellung bedeutsamer Lebensscenen von dem Unterschiede der großen und kleinen Begebenheiten, der Historie und des Genre nichts wissen wollte, da dieser Unterschied blos in der äußeren, nominalen, durch Begriffe und Worte zu erklärenden, also unmalerischen und unbildlichen Bedeutung enthalten sei[1], so verhält sich die Sache in der *tragischen* Darstellung der menschlichen Charaktere und Schicksale ganz anders. Der Eindruck vernichtender Schicksale ist um so gewaltiger, je höher die Lebensstellungen sind, von denen die Charaktere herabgestürzt werden; die bürgerlichen Menschen haben eine viel geringere *Fallhöhe* als die Herrscher und Könige. Um die erhabene Wirkung zu erreichen, die sie in der Darstellung bedeutsamer Charaktere und Schicksale bezweckt, läßt die Tragödie ihre Helden in weiten Fernen und Höhen erscheinen. Es ist freilich nicht abzusehen, wie Herrscher und Könige erdichtet werden können, wenn es in Wirklichkeit keine giebt und gegeben hat, diese aber können nur durch die *Geschichte* der Menschheit erzeugt werden; es ist nicht abzusehen, wie das tragische Abbild solcher Charaktere bedeutungsvoll sein kann, wenn die Geschichte der Menschheit überhaupt bedeutungs- und ideenlos ist.

Das Trauerspiel enthüllt uns die schreckliche Seite des Lebens, das Lustspiel die burleske; es zeigt uns die ärmlichen Affecte, die thörichten Irrwege, die kleinen Verlegenheiten und läßt den Eindruck zurück: so gering und lumpig ist das menschliche Dasein, wenn uns der Anblick desselben ergötzlich vorkommen und man darüber lachen soll! Diese enge Auffassung des Lustspiels, die weder dem Geiste der hohen Komödie noch der Bedeutung der großen Lustspieldichter entspricht, steht ganz im Dienste der pessimistischen Weltansicht, da sie die komische Darstellung des Lebens mit der burlesken identificirt und nur den völligen Unwerth des Lebens erleuchten läßt.

Die reinste Wirkung der Tragödie, die uns das Schicksal der Menschheit und das Wesen der Welt enthüllt, besteht darin, daß die

[1] S. oben Cap. XII. S. 329 ff.

Liebe zum Leben erlischt, daß sich der Wille nicht blos von den Interessen des Lebens, sondern von diesem selbst abwendet. Die Erkenntniß, welche in seinem Schlußwort der Chor in der Braut von Messina ausspricht, ist das Ergebniß jeder echten Tragödie: „Das Leben ist der Güter höchstes nicht, der Uebel größtes aber ist die Schuld". Die Urschuld ist nicht die einzelne böse That, sondern der Wille zum Leben selbst, dieser Ursprung des Daseins und der Welt, wie es auch Calderon in seiner tiefsinnigen Dichtung „Das Leben ein Traum" bekennen läßt: „Denn des Menschen größte Sünde ist, daß er geboren ward!" Mit der völligen, dem Leben abgewendeten Resignation endet Calderons standhafter Prinz. Hamlets letztes Wort heißt: „Der Rest ist Schweigen". Am Schluß seiner eigentlichen Tragödie ruft Faust: „O wär ich nie geboren!"

Ich wundere mich, daß Schopenhauer an dieser Stelle nicht die Worte des Chors im Oedipus auf Kolonos angeführt hat:

Nicht geboren zu sein, es geht
Ueber jeglichen Preis; doch gleich
Folgt, daß, wer an das Licht gebracht,
Schleunig, woher er kam, zurückkehrt.[1]

III. Die Musik.

1. Das Räthsel der Musik. Schopenhauer und Richard Wagner.

Noch ist eine Kunst übrig, die gleich den anderen kein Nachbild der Welt, aber auch nicht, wie jene, ein Abbild der Weltideen ist; doch ist sie eine überaus herrliche, innigst ergreifende, die allgemeinste Sprache redende Kunst, von allen die populärste, verständlichste, aber zugleich unverstandenste: das ist die Musik. Es ist die ungelöste Aufgabe der Aesthetik und Philosophie, dieses räthselhafte Wesen der Musik zu erklären. Wie das Räthsel des Dinges an sich, hat das der Musik den Geist Schopenhauers früher als alle die anderen Probleme bewegt, beide gleichzeitig und, was auf den ersten Blick höchst seltsam und ungereimt scheinen möchte, dergestalt zusammengehörig, daß in beiden Fällen das Wort der Lösung dasselbe war.

Das Ding an sich enthüllt sich als der Wille, dessen Objectivationen die Stufen der Welt sind; die Darstellung dieser Stufen oder der Weltideen, d. h. der ewigen und unvergänglichen Erscheinungsarten

[1] G. Wendt II. S. 228.

des Willens ist die Kunst und das Stufenreich der Künste, eine einzige ausgenommen: die Musik. Diese nämlich ist das Abbild nicht der Ideen oder Willenserscheinungen, sondern des Willens selbst; daher ihre Wirkungen umfassender und tiefer, verständlicher und geheimnißvoller sind, als die aller übrigen Künste: sie offenbart unmittelbar das Wesen der Welt und unser eigenstes innerstes Wesen, indem sie dieses zugleich auf das vernehmbarste darstellt und auf das tiefste ergreift. Wie dies möglich sei und geschehe, ist die Frage, deren Beantwortung Schopenhauer „die Metaphysik der Musik" genannt und in seinen Werken zu wiederholten malen darzuthun gesucht hat.[1] Was in der Darstellung seiner Kunstphilosophie das letzte Problem war, die Erklärung des Wesens der Musik, ist in der Entstehung und Ausbildung derselben das erste, auch seinen ästhetischen Interessen und Kenntnissen das nächstliegende gewesen. Von hier aus hat er sich über die Aufgaben und Grundthemata der anderen Künste orientirt, zunächst über das der schönen Architektur. Der Aufenthalt in Dresden hat seinen ästhetischen Studien zum Vortheile gereicht und ist wohl auch im Hinblick auf diese gewählt worden.

Man hat die Bemerkung gemacht, daß Musik und Metaphysik, diese beiden so heterogenen und einander entlegenen Gebiete, in dem Genius keines anderen Volkes so einheimisch und angebaut seien, wie in dem des deutschen, und es ist wahr, daß seit der zweiten Hälfte des siebzehnten Jahrhunderts die größten Musiker und die größten Metaphysiker aus Deutschland hervorgegangen sind, wie auf der einen Seite Bach und Händel, Gluck und Haydn, Mozart und Beethoven, auf der anderen Leibniz und Kant. Indessen hat es bis auf unsere Zeiten gedauert, ehe ein genialer Philosoph erschien, der das Wesen der Musik zu erleuchten gewußt hat, wie keiner vor ihm, und ein genialer Musiker, der seine Kunst zum Gegenstande philosophischer und metaphysischer Betrachtungen gemacht hat: dieser Philosoph ist Arthur Schopenhauer, dieser Musiker Richard Wagner, der in seiner zur Jubelfeier Beethovens verfaßten Schrift die Lehre Schopenhauers

[1] Die Welt als Wille u. s. f. I. Buch III. § 52. S. 301—316. II. Cap. 39. S. 511—523. Parerga II. Cap. XIX. § 222—225. S. 462—469. (Die ganze, nunmehr berühmte Musiklehre Schopenhauers umfaßt in Frauenstädts Ausgabe nicht mehr als 33½ Seiten, die sich um einen beträchtlichen Theil reduciren lassen, wenn man Nebensächliches und Wiederholtes abzieht.)

vom Weſen der Muſik als die alleingültige anerkennt und ſelbſt zu näherer Begründung und Ausführung ſich angeeignet hat.

Er ſagt in jener Schrift: „Mit philoſophiſcher Klarheit hat erſt Schopenhauer die Stellung der Muſik zu den anderen ſchönen Künſten erkannt und bezeichnet, indem er ihr eine von derjenigen der bildenden und dichtenden Kunſt gänzlich verſchiedene Natur zuſpricht“. Schopenhauers muſikaliſches Zeitalter war das von Mozart und Beethoven. An den Werken beider, namentlich aber an Beethovens Symphonien, durch eine wiederholte gänzliche Hingabe an ihre Eindrücke und durch ein tiefes Nachſinnen über dieſelben war ihm das Weſen der Muſik aufgegangen. Und R. Wagner erklärt, daß „gerade auch Beethoven nicht erſchöpfend zu beurtheilen ſei, wenn nicht jenes von Schopenhauer hingeſtellte tiefſinnige Paradoxon für die philoſophiſche Erkenntniß richtig erklärt und gelöſt werde“.[1]

Dieſes „Paradoxon“ beſteht in der Lehre, daß die Muſik das Weſen der Welt offenbare, nicht die Weltideen abbilde, ſondern (wie Wagner ſich ausdrückt) „ſelbſt eine Idee der Welt ſei“, ſo daß, „wer die Muſik gänzlich in Begriffen verdeutlichen könne, ſich zugleich eine die Welt erklärende Philoſophie vorgeführt haben würde“. Daß die Muſik eine Weltoffenbarung ſei, dieſer Gedanke iſt zum erſten male von der pythagoreiſchen Lehre ausgeſprochen worden, nach welcher das Weſen und die Ordnung der Welt durch die Zahl und die Zahlenverhältniſſe erklärt wurde, welche in der Harmonie der Sphären und der Töne erſcheinen. Die Tonleiter oder Octave, die Pythagoras entdeckt haben ſoll, hieß „Harmonie“. Und Plato unter dem Einfluß dieſer Lehre hat in ſeinem Timäus für die Intervalle der Planeten ein Zahlenſyſtem aufgeſtellt und entwickelt, das nach Octaven fortſchreiten ſollte. Da die Tonverhältniſſe Zahlenverhältniſſe ſind, ſo hat Leibniz die dunkle Perception der letzteren für das eigentliche äſthetiſch-muſikaliſche Wohlgefallen erklärt. Aber die akuſtiſchen Zahlen ſind die mathematiſch-phyſikaliſche Grundlage der Muſik, nicht deren Thema.

2. Die Analogie zwiſchen den Gebilden der Dinge und denen der Töne.

Die Muſik mit einer Sprache verglichen, — ſie iſt die einzige Sprache, die alle Welt verſteht — ſo iſt zur Erkenntniß derſelben,

[1] R. Wagner: Geſammelte Schriften und Dichtungen. Bd. IX. Beethoven (1870). S. 83—96. Vgl. oben Buch I. Cap. VII. S. 108 ff.

wie zu der jeder Sprache, eine Grammatik und ein Lexikon nothwendig. Die Grammatik lehrt, wie man Worte und Sätze bildet, das Lexikon lehrt, was die Worte bedeuten. Die Grammatik der Musik ist die Lehre von der Harmonie, die der berühmte französische Componist Rameau begründet hat, aber das Lexikon der Musik ist erst ein Jahrhundert später gekommen. Das Verdienst, dieses begründet zu haben, nimmt Schopenhauer für sich allein in Anspruch: er ist der erste gewesen, der gelehrt hat, was die Musik bedeutet.[1]

Vergleichen wir die Art und Weise, wie das Wesen der Welt sich offenbart, mit dem Material der Künste, so ist keines so fähig, den Willen in der Stufenleiter seiner Objectivationen auszudrücken, wie die Tonleiter, die Abstufungen der Töne innerhalb der Octave, die Abstufungen der Octaven selbst. Zwischen der Stufenleiter der Welt und der Stufenleiter der Töne entdeckte sich dem Geiste Schopenhauers eine bedeutsame Analogie, die der Ausgangspunkt und leitende Grundgedanke seiner Musiklehre wurde, sie diente ihm auch zur Richtschnur seiner bedeutsamsten Vergleichungen. Wie oft haben wir schon gehört, daß er die Weltstufen, d. h. die Grade der Willenserscheinungen, mit den Graden und Abstufungen des Lichts, vorzugsweise aber mit denen der Töne verglichen hat; er nennt die niedrigsten Weltstufen die Grundbaßtöne der Natur, die Säulenordnung den Generalbaß der Architektur u. s. f.

Die vier Hauptstufen der Welt sind die unorganische Natur und die organischen Reiche der Pflanzen, Thiere und Menschen: diesen entsprechen die vier Hauptstufen der Tonleiter, der tiefe Grundton, Terz, Quint, Octave, die vier Hauptstimmen der Harmonie, Baß, Tenor, Alt und Sopran. Aus der unorganischen Masse des Weltkörpers entstehen allmählich und erheben sich die Reiche der organischen Körper bis empor zum Menschen; der Planet ist deren Träger und Quelle: so entstehen und erheben sich aus dem tiefen Grundtone die höheren Töne, die aus dessen Nebenschwingungen entstehen und mitklingen, sobald er anklingt (sons harmoniques), jener ist gleichsam ihre Basis und Quelle. Es giebt keinen größeren Unterschied in der Natur der Dinge, als den Abstand zwischen den leblosen und den lebendigen Wesen, welche letztere insgesammt weiter von jenen entfernt sind, als

[1] Parerga II. § 222. S. 463.

von einander: daher auch der Baß von den höheren Stimmen weiter entfernt sein soll als diese von einander, und die sogenannte „weite Harmonie" ausdrucksvoller ist als „die enge". — Die völlig form- und qualitätslose Materie, d. i. die Materie ohne alle Kraft- oder Willensäußerung, ist unwahrnehmbar: so hat auch die Tiefe eine Grenze, über welche hinaus kein Ton mehr hörbar ist, so ist auch von dem tiefsten noch hörbaren Ton ein gewisser Grad der Höhe unzertrennlich.

Die Stufenleiter der Welt vollendet sich in der Menschheit, sie besteht in dieser mit allen ihren Vorstufen oder, wie Schopenhauer sagt: sie ist „der Mensch mit seinem ganzen Gefolge". Es giebt nur eine einzige Kunst, welche dieses Thema in seinem ganzen Umfange darzustellen und auszuführen vermag: die Musik. Das Wesen der Welt (der Wille) offenbart sich in zwei, einander analogen und parallelen Gestaltungen: in den Gebilden der Dinge und in denen der Töne, in den Werken der Natur und in denen der Musik, aber beide sind von einander so unabhängig, daß die Musik sein könnte, auch wenn keine Welt wäre.

Hieraus ergeben sich sogleich eine Reihe wichtiger und für Schopenhauers Musiklehre charakteristischer Folgerungen: er verwirft alle nachbildende, malende, rhetorische, von Texten und Handlungen abhängige Musik und läßt als echte Tonwerke nur die reine Instrumentalmusik gelten, deren Meisterwerke Beethovens Symphonien sind. „Messe und Symphonie allein geben ungetrübten, vollen musikalischen Genuß." Die menschliche Stimme betrachtet er lediglich als Instrument. Wenn sich die Musik mit Gesang und Handlung verbindet, wie in der Oper, so gilt ihm diese überhaupt für kein Erzeugniß des reinen Kunstsinnes, sie möge auf einen Act und auf die Dauer einer, höchstens zweier Stunden beschränkt werden. Die völlige Abhängigkeit sei auf der Seite des Textes, dem in keiner Weise eine dominirende Bedeutung zukommen dürfe, weshalb Rameaus Neffe in dem Diderotschen Gespräch ganz Recht habe, wenn er für einen Operntext bedeutungslose und geradezu fade Verse fordere. Als die größten Tonkünstler der Oper erkennt er Mozart und Rossini, der den Text bisweilen mit höhnender Verachtung behandelt habe; das sei zwar nicht zu loben, aber echt musikalisch, während Gluck, der in seinen Opern die Musik ganz zum Knechte schlechter Poesie habe machen wollen, einen Irrweg

gewandelt sei.[1] Beispiele malender Musik finden sich bei Haydn in Stellen seiner Jahreszeiten und seiner Schöpfung.

Was die metaphysische Bedeutung der Musik betrifft, so findet sich R. Wagner in vollem Einverständniß mit Schopenhauer; was dagegen die dramatische Behandlung der Musik, die Verbindung zwischen Musik und Poesie in der Oper angeht, so erscheint uns Schopenhauer keineswegs einverstanden mit Wagner.

Da die Musik die umfassendste und tiefste der Künste ist, so soll sie auch die selbstständigste sein und keinen fremden Zwecken dienen. Ueber die Nützlichkeitsmusik, wie Kirchen-, Opern-, Militär-, Tanzmusik u. dgl. m., denkt Schopenhauer, wie über die Nützlichkeitsarchitektur. Die moderne Baukunst ist fast gänzlich auf den Dienst des menschlichen Nutzens angewiesen, daher der Künstler darauf bedacht sein muß, so viel als möglich von der schönen Architektur zu retten und mit der Zweckmäßigkeit die Schönheit zu vereinigen. Die Musik ist günstiger gestellt: „sie bewegt sich frei im Concert, in der Sonate und vor allem in der Symphonie, ihrem schönsten Tummelplatz, auf welchem sie ihre Saturnalien feiert".[2]

3. Das Tongebilde. Rhythmus, Harmonie und Melodie.

Jeder Ton hat seine bestimmte Quantität und Qualität: jene besteht in einer gewissen Zeitdauer, diese in einer gewissen Höhe. Die nach dem Wechsel der Zeitdauer oder des Zeitmaßes geregelte Tonfolge ist der Rhythmus; der Unterschied der Tonhöhen beruht auf den Vibrationszahlen und deren Verhältnissen. Diese machen die Intervalle oder Tonleiter; die Coincidenz der Töne von verschiedenen Vibrationszahlen macht den Zusammenklang oder die Harmonie. Rhythmus und Harmonie sind die beiden Elemente, aus deren Verbindung die Melodie hervorgeht, die in dem kunstgerechten Wechsel der Entzweiung und Versöhnung beider besteht.

Auf der rhythmischen Tonfolge beruht die musikalische Architektur oder der Bau eines Tonwerks. Die einfachsten Elemente sind die Tacte mit dem Zahlenbruch, der die Tactarten bezeichnet, die Verbindung mehrerer Tacte macht eine musikalische Periode in ihren beiden gleichen Hälften, der steigenden oder anstrebenden, meistens zur Dominante gehenden, und der sinkenden, beruhigenden, den Grundton wieder-

[1] Parerga II. Cap. XIX. § 224—225. — [2] Ebendas. § 223. S. 464.

findenden; zwei oder auch mehrere Perioden bilden einen Theil, zwei Theile ein kleines Musikstück oder den Satz eines größeren: aus drei Sätzen besteht das Concert oder die Sonate, aus vieren die Symphonie, aus fünfen die Messe. Durch eine solche symmetrische Eintheilung und abermalige Theilung durch die Nebenordnung, Unter- und Ueberordnung seiner Theile baut sich das Tonwerk auf, einem Werke der schönen Architektur vergleichbar. Was bei dieser die Symmetrie ist, das ist beim Tonwerk der Rhythmus. Was die Symmetrie räumlich ist, das ist der Rhythmus zeitlich. Auf dieser Analogie zwischen Rhythmus und Symmetrie beruht die Vergleichung beider Künste, welche in dem Stufenreich der Künste die äußersten Enden ausmachen; daher Goethe die Architektur „eine erstarrte Musik" genannt hat.[1]

Die Coincidenz der Schwingungen ist entweder consonirend oder dissonirend, je nachdem ihre Zahlenverhältnisse rationale oder irrationale sind. Die logische Erkenntniß dieser Zahlenverhältnisse ist arithmetisch, die sinnlich-akustische Wahrnehmung derselben ist musikalisch. Dies hatte Leibniz richtig erkannt, als er die Musik ein »exercitium arithmeticae occultum« nannte. Aber die Zahlenverhältnisse sind nicht das Object, sondern nur das Mittel der Darstellung, sie sind das Zeichen, nicht das Bezeichnete. Was dieselben als Tonverhältnisse bedeuten, das ist in der Erklärung der Musik die eigentliche metaphysische Frage, das Räthsel, welches erst Schopenhauer gelöst hat: die Dissonanz ist das unmittelbare Abbild des mit sich uneinigen, widerstrebenden, unzufriedenen, die Consonanz dagegen das unmittelbare Abbild des mit sich einigen oder zufriedenen Willens. Solche Hemmungen und Befriedigungen in ihren zahllosen Graden, Nüancen und Abwechselungen sind unsere sämmtlichen Willenserregungen, die ganze innerste Geschichte unseres Herzens, alle nicht in Vernunfterkenntniß aufgelöste und aufzulösende Zustände unseres Bewußtseins, die wir als Gefühle erleben und bezeichnen.[2] Daher nennt man mit Recht die Musik auch die Sprache des Herzens und der Gefühle. „Durchgängig also besteht die Musik in einem steten Wechsel von mehr oder minder beunruhigenden, d. i. Verlangen erregenden Accorden mit mehr oder minder beruhigenden, d. h. befriedigenden; eben wie das Leben

[1] Die Welt als Wille u. s. f. Bd. II. Cap. 39. S. 515—519. — [2] S. oben Buch II. Cap. VI. S. 218—219.

des Herzens (der Wille) ein steter Wechsel von größerer oder geringerer Beunruhigung, durch Wunsch und Furcht, mit eben so verschieden gemessener Beruhigung ist. Demgemäß besteht die harmonische Fortschreitung in der kunstgerechten Abwechselung der Dissonanz und Consonanz."[1]

Es giebt zwei Grundaccorde, auf welche alle die anderen zurückzuführen sind: diese sind der dissonante Septimenaccord und der harmonische Dreiklang. Und es giebt zwei Grundstimmungen des Gemüths, auf welche alle übrigen sich zurückführen lassen: die heitere oder wenigstens rüstige und die betrübte oder doch gehemmte und beklommene. Dem entsprechend hat die Musik zwei allgemeine Tonarten, Dur und Moll, und muß sich stets in einer von beiden befinden. Und wie tief dieselbe in dem Wesen der Dinge und des Menschen gegründet ist, läßt sich daraus erkennen, daß die Moll-Tonart, ohne alle physische oder conventionelle Gründe, ein unverkennbares Zeichen des Schmerzes ist und bei Völkern, die ein schweres und gedrücktes Leben führen, wie die Russen, vorherrscht.[2]

Das menschliche Wollen, abgesehen von allen in der Besonderheit der Charaktere und Umstände gelegenen Bedingungen, ist Streben und Verlangen, Begehren und Erreichen, Wünschen und Befriedigtwerden, worauf neue Wünsche, Hemmungen und Befriedigungen folgen. Wenn die Wünsche ausbleiben, so entsteht das leere, monotone Sehnen (languor); wenn die Befriedigungen ausbleiben oder zu lange auf sich warten lassen, so geräth der Wille in den Zustand des Leidens. Was wir Glück und Wohlsein nennen, ist im Wesentlichen der schnelle Uebergang vom Wunsch zur Befriedigung und von dieser zu neuem Wunsch; was wir Leiden nennen, sind im Wesentlichen ersehnte und nicht erreichte oder verzögerte und erschwerte Befriedigungen, der weite, durch viele Hemmungen und Abirrungen unterbrochene Weg zum Ziel.[3]

Dem entsprechen die musikalischen Bewegungsarten. „Die kurzen, faßlichen Sätze rascher Tanzmusik scheinen nur vom leicht zu erreichenden, gemeinen Glück zu reden; dagegen das Allegro maestoso, in großen Sätzen, langen Gängen, weiten Abirrungen, ein größeres, edleres Streben nach einem fernen Ziel und dessen endliche Erreichung bezeichnet.

---

[1] Die Welt als Wille u. s. f. II. Cap. 39. S. 520–522. — [2] Ebendas. II. S. 522 ff. — [3] Ebendas. I. § 52. S. 307.

Das Adagio spricht vom Leiden eines großen und edlen Strebens, welches alles kleinliche Glück verschmäht. Aber wie wundervoll ist die Wirkung von Moll und Dur! Wie erstaunlich, daß der Wechsel eines halben Tons, der Eintritt der kleinen Terz statt der großen, uns sogleich und unausbleiblich ein banges peinliches Gefühl aufdringt, von welchem uns das Dur wieder ebenso augenblicklich erlöst, das Adagio erlangt in Moll den Ausdruck des höchsten Schmerzes, wird zur erschütterndsten Wehklage. Tanzmusik in Moll scheint das Verfehlen des kleinlichen Glücks, das man lieber verschmähen sollte, zu bezeichnen, scheint vom Erreichen eines niedrigen Zweckes unter Mühseligkeiten und Plackereien zu reden." „Allegro in Moll", sagt Schopenhauer an einer anderen Stelle, „ist in der französischen Musik sehr häufig und charakterisirt sie: es ist, wie wenn Einer tanzt, während ihn der Schuh drückt."[1] — „Der Unerschöpflichkeit möglicher Melodien entspricht die Unerschöpflichkeit der Natur an Verschiedenheit der Individuen, Physiognomien und Lebensläufen. Der Uebergang aus einer Tonart in eine ganz andere, da er den Zusammenhang mit dem Vorhergegangenen ganz aufhebt, gleicht dem Tode, sofern in ihm das Individuum endet, aber der Wille, der in diesem erschien, nach wie vor lebt, in anderen Individuen erscheinend, deren Bewußtsein jedoch mit dem des ersteren keinen Zusammenhang hat."[2]

Um Schopenhauers Lehre von der Bedeutung der Musik richtig zu verstehen und zu würdigen, muß man den Kern derselben stets im Auge behalten. Was die Musik darstellt und unmittelbar abbildet, sind die innersten Vorgänge unseres Willens, unsere Gemüthsbewegungen, nicht wie sie von verschiedenartigen Motiven und Umständen begleitet, in verschiedenartigen Personen gleichsam eingekleidet und kostümirt erscheinen, nicht wie sie durch die Sprache sich ausdrücken und steigern, abmindern und verstellen lassen, sondern wie sie, unverhohlen und unverhüllt, empfunden werden. Man kann Freude und Trauer, Fröhlichkeit und Betrübniß, Jubel und Jammer, Angst und Zorn u. s. f. auf sehr verschiedene, den Umständen und Personen angepaßte Weisen äußern, aber nur auf eine Art empfinden. Die Wallungen des Zornes sind dieselben, ob sie die Herzen niedriger oder vornehmer

[1] Ebendas. Bd. I. § 52. S. 308. Vgl. II. Cap. 39. S. 522. — [2] Ebendas. I. § 52. S. 308.

Leute bewegen, ob Bauern und Bürger oder ob Achilles und Agamemnon mit einander ſtreiten. „Die Muſik", ſagt Schopenhauer, „drückt daher nicht dieſe oder jene einzelne und beſtimmte Freude, dieſe oder jene Betrübniß oder Schmerz oder Entſetzen oder Jubel oder Luſtigkeit oder Gemüthsruhe aus, ſondern die Freude, die Betrübniß, den Schmerz, das Entſetzen, den Jubel, die Luſtigkeit, die Gemüthsruhe ſelbſt, gewiſſermaßen in abstracto, das Weſentliche derſelben, ohne alles Beiwerk, alſo auch ohne die Motive dazu. Dennoch verſtehen wir ſie in dieſer abgezogenen Quinteſſenz vollkommen."[1]

In der Vergleichung mit und im Gegenſatze zu der Plaſtik, deren Thema die menſchliche Schönheit und Grazie, darum der nackte Körper war, könnte man von der Muſik ſagen, daß ſie die nackten Affecte und Gefühle abbilde, bevor ſich dieſelben in Handlungen verkörpern und in Begriffen fixiren. Darum iſt die Muſik nicht blos die tiefſte und ergreifendſte, ſondern auch die wahrſte aller Sprachen: ſie würde jene nicht ſein, wenn ſie dieſe nicht wäre. Sie ſieht, gleich Gott, nur die Herzen. Wie ſie die Vorgänge des Willens unmittelbar abbildet, erſcheinen dieſelben in ihrer rein menſchlichen, allgemeinſten Form, zugleich aber in unverkennbarſter Deutlichkeit und Beſtimmtheit. Unſere Willenserregungen ſind gleichſam »universalia ante rem«; wenn ſie ſich zu Handlungen geſtalten, ſo ſind ſie »universalia in re«; wenn ſie in Begriffen fixirt und ausgeſprochen werden, ſo ſind ſie »universalia post rem«. In der erſten Form bilden ſie das Thema der Muſik, in der zweiten das der dramatiſchen Poeſie, in der dritten das der Logik.[2]

Da die Muſik nichts mit den Begriffen oder abſtracten Vorſtellungen zu thun hat, die ja ſo weit von ihrem Elemente entfernt ſind, ſo liegt auch das Lächerliche ganz außerhalb ihrer Sphäre, denn dieſes beſteht nach der uns bekannten Lehre Schopenhauers in der Incongruenz oder dem Contraſt zwiſchen Anſchauung und Begriff.[3] Daher giebt es ſo wenig eine lächerliche Muſik, als lächerliche Stimmungen oder Willenserregungen. Der Wille iſt immer ernſt, er iſt es dann am meiſten, wenn er mit ſich ſelbſt uneinig iſt und contraſtirt. Das Lächerliche ſteckt nicht in den Tönen, ſondern im Text, es wird von hier auf die dazu gehörige, den lächerlichen Vor-

[1] Ebendaſ. I. § 52. S. 309. — [2] Ebendaſ. S. 311. — [3] S. oben Cap. V. S. 213 ff.

ſtellungen und Handlungen, wie in der Opera buffa, angepaßte Muſik übertragen und iſt in der letzteren ein exotiſches Product.[1]

Indem die Muſik unſer innerſtes Weſen ſelbſt unmittelbar abbildet und vernehmbar macht, ſo erhöht ſie gleich unſere ganze Gemüthsſtimmung und dadurch die Bedeutſamkeit der Bilder des Lebens und der Kunſt, die wir unter ihren Eindrücken betrachten. Darin beſteht die poetiſche und gleichſam magiſch-belebende Wirkung, welche die Muſik auf alle Herzen ausübt. Da ihre Tonbilder, dieſe »universalia ante rem«, von einer ſo allgemeinen Bedeutung und ſo mächtigen Wirkung ſind, ſo iſt die davon ergriffene Einbildungskraft unwillkürlich beſtrebt, die Tongebilde in Worten und Handlungen zu individualiſiren. Hieraus erklärt ſich der Urſprung des Geſanges und der Pantomime, die ſich in der Oper vereinigen. Durch die Verbindung des Geſanges mit der Muſik — die menſchliche Stimme wirkt ſelbſt als ein muſikaliſches Inſtrument — wird uns das Abbild des Willens unmittelbar durch die Töne, mittelbar durch die Worte dargeſtellt, wodurch ſich das äſthetiſch-muſikaliſche Wohlgefallen verdoppelt, denn dieſes zweifache Abbild gewährt uns zugleich beide Arten der Erkenntniß, die anſchauliche und die begriffliche.

Schon Plato und Ariſtoteles haben erkannt, daß die muſikaliſchen Bewegungsarten den menſchlichen Seelenzuſtänden entſprechen. In den „Problemen“ heißt es: »οἱ ῥυθμοὶ καὶ τὰ μέλη, φωνὴ οὖσα, ἤθεσιν ἔοικε«. Dieſe Seelenzuſtände, tiefer gefaßt, ſind unſere Willenszuſtände, und der Wille iſt das Weſen der Welt. Daher ſagt Schopenhauer in aller Kürze: „Die Muſik iſt die Melodie, deren Text die Welt iſt“. „Eine Beethovenſche Symphonie zeigt uns die größte Verwirrung, welcher doch die vollkommenſte Ordnung zu Grunde liegt, den heftigſten Kampf, der ſich im nächſten Augenblick zur ſchönſten Eintracht geſtaltet: es iſt rerum concordia discors, ein treues und vollkommenes Abbild des Weſens der Welt, welche dahin rollt in unüberſehbarem Gewirre zahlloſer Geſtalten und durch ſtete Zerſtörung ſich ſelbſt erhält. Zugleich nun aber ſprechen aus dieſer Symphonie alle menſchlichen Leidenſchaften und Affecte: die Freude, die Trauer, die Liebe, der Haß, der Schrecken, die Hoffnung u. ſ. w. in zahlloſen Nüancen, jedoch alle gleichſam nur in abstracto und ohne alle Beſonderung: es iſt ihre

[1] Die Welt als Wille u. ſ. f. Bd. I. § 52. S. 310.

bloße Form ohne den Stoff, wie eine Geisterwelt ohne Materie."[1] In dieser Stelle finden wir die Charakterzüge concentrirt, welche Schopenhauers Lehre von der Musik kennzeichnen.

Dreizehntes Capitel.

Der Uebergang zur Ethik. Die Grundfrage und das erste Grundproblem der Ethik.

I. Die Selbsterkenntniß des Willens.

Die Lehre Schopenhauers, so weit wir dieselbe ausgeführt haben, summirt sich in dem Satz: die Welt ist der Wille in der vollständigen Stufenleiter seiner Objectivationen, deren Gipfel die Selbsterkenntniß des Willens ausmacht. Auf dieser Höhe sind wir angelangt. Nunmehr erscheint die Welt als der Spiegel, in welchem der Wille sich erblickt, seine Werke und sein Wesen; am deutlichsten und reinsten erkennt er sich in den Gebilden der Kunst, am unmittelbarsten in denen der Musik. Die Kunst ist gleichsam die camera obscura der Welt, das Schauspiel im Schauspiel, wie im Hamlet. Jetzt erst, da ihm, was er ist und schafft, vollkommen einleuchtet, kann er die letzte und wichtigste aller Entscheidungen treffen: die zwischen seiner Selbstbejahung und Selbstverneinung. Die Verneinung des Willens zum Leben besteht in der völligen Weltüberwindung und Weltentsagung, deren Ausdruck die christliche Malerei in dem verklärten Antlitze des Erlösers und der Heiligen darstellt; es ist die Willensrichtung, welche die echte Tragödie hervorruft und bezweckt. Auf dem Uebergange von der Kunst zur Religion, von der Schönheit zur Heiligkeit, vom Genie zur Askese, vom vollendeten Können zum reinsten Wollen hat Schopenhauer eine Heilige genannt, die von der Kirche als Märtyrer, von der Sage als die Schutzpatronin der Musik, von Raphael als ein Genius zugleich der Religion und der Kunst verherrlicht und verklärt worden ist: die heilige Cäcilie. Die Kunst gewährt uns einen Augenblick der Weltvergessenheit, nach welchem uns die Bande der Welt nur um so mehr schmerzen: sie kann trösten, aber nicht erlösen.[2]

[1] Ebendas. Bd. I. § 52. S. 307. II. Cap. 39. S. 514. Parerga Bd. II. Cap. XIX. § 223. S. 463. — [2] I. § 52. S. 315—316.

Das Thema des vierten und letzten Buches unseres Hauptwerks heißt „Der Welt als Wille zweite Betrachtung: bei erreichter Selbsterkenntniß die Bejahung und Verneinung des Willens zum Leben", nach dem Zeugnisse des Philosophen selbst das inhaltsschwerste und wichtigste seiner Bücher, auch das bei weitem ausführlichste, wenn man zu den neunzehn Paragraphen des Hauptwerks die beiden Grundprobleme der Ethik, die elf Capitel der Ergänzungen und noch sieben der Parerga hinzurechnet.[1] Unter den ergänzenden Betrachtungen sind zwei, die zu den interessantesten und lehrreichsten Abhandlungen gehören, die Schopenhauer geschrieben hat: „Von der Erblichkeit der Eigenschaften" und „Von der Metaphysik der Geschlechtsliebe". Von den früheren Abschnitten ist für die gegenwärtigen Betrachtungen keiner belangreicher als die Lehre „Vom Primat des Willens im Selbstbewußtsein".[2]

II. Die Gewißheit des Lebens und des Todes.

Die Menschen sind individuelle Willenserscheinungen, selbstbewußt und persönlich, nicht blos der anschauenden, sondern auch der vernünftigen Weltbetrachtung fähig, wodurch sie den Zusammenhang der Dinge, die Kette der Erscheinungen, den Weltlauf erkennen und des eigenen Todes gewiß sind.

Es ist vollkommen gewiß, daß die Individuen in der Zeit anfangen und enden, daß sie entstehen und vergehen, erzeugt werden und sterben müssen, daß Leben und Tod nothwendig und untrennbar zusammengehören, nicht blos als die Grenzpunkte der Lebensdauer, sondern als die Factoren des Lebensprocesses selbst, denn dieser besteht in einem fortwährenden Stoffwechsel, während die Form oder der Typus der Gattung beharrt. Wie in dem Ernährungsproceß Reproduction und Excretion mit einander verknüpft sind, die Erneuerung des Leibes und das Abwerfen der verbrauchten und unnützen Stoffe, so in dem gesammten Lebensprocesse Erzeugung und Tod. Wenn der ganze Leib verbrauchter und unnützer Stoff geworden ist, stirbt das Individuum. Wie in dem periodischen Schlaf eine Rückkher in den bewußtlosen Lebenszustand

[1] I. §§ 53—70. S. 317—487. Die beiden Grundprobleme der Ethik (1841). Fr. IV. S. 1—275. Die Welt als Wille u. s. f. II. Cap. 40—50. S. 527—743. Parerga II. Cap. VIII—XIII. S. 215—346. — [2] S. oben Buch II. Cap. IX. S. 277—290.

ſtattfindet und die Welt zeitweilig vergeſſen wird, ſo wird im Tode das Individuum ſelbſt vergeſſen.

Dieſer unauflösliche Zuſammenhang zwiſchen Zeugung und Tod iſt ſo einleuchtend, daß er ſich in den Gebilden der religiöſen Phantaſie ausgeprägt hat. Darum kennzeichnet die weiſeſte aller Mythologien, die indiſche, Schiwa, den Gott der Zerſtörung, durch das Halsband von Todtenköpfen und zugleich durch das Attribut des Lingam; darum ſind auf den koſtbaren Sarkophagen der Alten Feſte und Hochzeiten, Bacchanalien und Jagden u. ſ. f. als Sinnbilder des unbändigen Lebensdranges dargeſtellt: die Natur lebt und zeugt fort, unberührt von dem beſtändigen Untergange der Individuen. Natura non contristatur!

Es iſt vollkommen gewiß, daß der Wille zum Leben, der ſich in der Welt und ihren Erſcheinungen darſtellt, in jedem Individuum gegenwärtig iſt, ganz und ungetheilt, grundlos und zeitlos, unabhängig von allen Unterſchieden der Zeit, von Anfang und Ende, Entſtehen und Vergehen, Zeugung und Tod. Dieſes Bewußtſein lebt in uns. Wir ſind vollkommen gewiß, daß etwas in uns iſt, das nicht ſtirbt und von dem Untergange unſeres individuellen Daſeins unberührt bleibt. Aus der Sicherheit dieſes Unterganges quillt die Todesfurcht, der horror mortis; aus der Sicherheit jener Unvergänglichkeit quillt der Lebensmuth, womit wir unbekümmert leben und fortleben, als ob es keinen Tod gebe. Weder die Gewohnheit des Daſeins noch die Ergebung in das unvermeidliche Schickſal erklären dieſen ungebrückten Lebensmuth. Von beſtändiger Todesfurcht gequält, im Angeſichte des unwiderruflichen Unterganges müßte uns zu Muthe ſein, wie dem verurtheilten Verbrecher vor der Hinrichtung. So aber iſt uns keineswegs zu Muthe.

Der Wille, das Princip alles Daſeins und Lebens, ſtirbt nicht; darin liegt die Bürgſchaft für die Fortbeſtändigkeit der Welt im unaufhörlichen Wechſel der Generationen und der Geſchlechter der Menſchen. Wille und Wille zum Leben ſind identiſch. Es iſt pleonaſtiſch ſtatt „Wille“ zu ſagen „Wille zum Leben“ oder „Lebenswille“. Und da der Wille, unabhängig von dem Satze des Grundes, der nur die Erſcheinungen beherrſcht, grund- und zeitlos iſt, ſo giebt es für ihn weder Vergangenheit noch Zukunft, ſondern ewige Gegenwart. „Dem Willen iſt das Leben gewiß und zwar in der Form der Gegenwart.“ So wenig die Sonne aufhört zu brennen und zu leuchten, wenn ſie den

Erdbewohnern verſchwindet, ſo wenig vergeht der Wille zum Leben, wenn die Individuen ſterben. Wir ſagen: „die Sonne geht unter", wenn wir in die Nacht ſinken; die Sonne geht nicht unter, ſie hat weder Morgen noch Abend, ſondern ewigen Mittag. So iſt auch dem Willen das Leben gewiß in beſtändiger Gegenwart. Das unvergängliche Weſen in uns hat den Tod ſo wenig zu fürchten, als die Sonne den Wechſel von Tag und Nacht. Von dieſem unſerem unvergänglichen Weſen gilt das Wort unter dem Iſisbilde zu Sais: »ἐγώ εἰμι πᾶν τὸ γεγονός, τὸ ὂν καὶ τὸ ἐσόμενον«. Unvergänglich iſt das ewige Weltweſen und das ewige Weltauge.

Die Todesfurcht iſt blind, wie der Wille, aus dem ſie ſtammt. Wider dieſe blinde Furcht gewährt die vernünftige und beſonnene Lebensbetrachtung heilſame Gegengründe: ſie überzeugt uns von der Feigheit und Unwürdigkeit der Todesfurcht, von der Erhabenheit der Todesverachtung. Wir fürchten die Schmerzen und die Leiden, welche das Sterben erſchweren; aber mit dem Daſein des Individuums hört die Empfindung und damit der Schmerz auf, der Tod erlöſt uns von allen phyſiſchen Leiden. Wir fürchten den Verluſt unſerer Güter. Den Verluſt fühlen heißt die Güter vermiſſen oder die Zukunft ohne den Beſitz derſelben vorſtellen; aber mit dem Daſein des Individuums endet die Thätigkeit des Intellects, womit alles Vorſtellen, Vermiſſen und Verlorenhaben aufhört. Warum alſo fürchten wir den Tod, da wir nie mit ihm zuſammentreffen? Wenn der Tod eintrifft, ſind wir nicht mehr da; ſolange wir noch da ſind, trifft der Tod nicht ein; weshalb Epikur treffend ſagt: »ὁ θάνατος μηδὲν πρὸς ἡμᾶς«.

Dieſe Art der Welt- und Lebensbetrachtung anerkennt den Werth des Daſeins in vollſtem Maße und motivirt daher die Bejahung des Willens zum Leben. So denken Bruno, Spinoza, Goethe in ſeinem Prometheus:

Hier ſitz ich, forme Menſchen
Nach meinem Bilde,
Ein Geſchlecht, das mir gleich ſei,
Zu leiden und zu weinen,
Zu genießen und zu freuen ſich
Und dein nicht zu achten
Wie ich.[1]

[1] Die Welt als Wille u. ſ. f. Bd. I. Buch IV. § 54. S. 335.

III. Die menſchliche Willensfreiheit.

1. Die phyſiſche, intellectuelle und ſogenannte moraliſche Freiheit.

Ob es eine tiefere Welterkenntniß giebt, die das Elend der Welt und den Unwerth des Lebens durchſchaut und nun nicht mehr als Motiv, ſondern als Quietiv wirkt, den Willen von der Weltbejahung abwendet und von Grund aus umwandelt? Dies iſt die Grundfrage der Ethik. Eine ſolche Umwandlung aber ſetzt ein Vermögen unbedingter Willensfreiheit voraus, welcher die Ordnung der geſammten Erſcheinungswelt widerſtreitet. Hier herrſcht der Satz vom Grunde. Was hier geſchieht, folgt aus gegebenen Urſachen. Was aus gegebenem Grunde folgt, iſt durchaus nothwendig. Wo alſo bleibt die Willensfreiheit, die Umwandlung des Willens, die Möglichkeit der Ethik?

Das erſte Grundproblem der Ethik betrifft daher die menſchliche Willensfreiheit. Um dies Problem richtig zu erkennen, müſſen wir die falſchen Auffaſſungen der menſchlichen Freiheit, von denen die gewöhnlichen Meinungen, zum großen Theil auch die philoſophiſchen beherrſcht ſind, enthüllen und darlegen; wir müſſen mit voller Deutlichkeit ſehen, wie weit die Nothwendigkeit unſerer Geſinnungen und Handlungen, d. h. die Willensdeterminationen ſich erſtrecken, damit wir nicht wähnen, frei zu ſein, wo wir es nicht ſind und ſein können.

Nach jener falſchen Metaphyſik, der wir zu wiederholten malen begegnet ſind, gilt die Seele für ein einfaches denkendes Weſen und das Wollen für eine Function des Erkennens: der Menſch will, was er erkennt; er kommt in Anſehung des Guten und Böſen völlig indifferent auf die Welt, als moraliſche Null; er gelangt, wie Herakles in der Fabel des Prodikos, an den Scheideweg zwiſchen Tugend und Laſter und entſcheidet ſich nun, wie es ihm beliebt. In dieſem völligen Gleichgewicht zwiſchen verſchiedenen und entgegengeſetzten Richtungen beſteht die Willensfreiheit oder Willensindifferenz (aequilibrium arbitrii) und in ihr die eigentliche moraliſche Freiheit.

Eine ſolche Willensfreiheit exiſtirt in der wirklichen Welt nie und nirgends. Jede Wirkung in der Natur iſt völlig beſtimmt durch die Kraft, die ſie hervorbringt, und die Urſachen (Bedingungen), auf welche ſie erfolgt. Die menſchlichen Handlungen ſind ſolche Wirkungen: ſie ſind hervorgebracht durch den Charakter des Individuums und erfolgen auf die gegebenen oder gewählten Motive (Urſachen). Alle

wider dieſen Determinismus gerichteten Einwürfe ſind unbegründet und falſch: wenn unſere Handlungen völlig determinirt wären, ſagt man, ſo würde es keine Reue, keine Gewiſſensangſt, keine Wahl der Motive geben.

Das Thema der Reue iſt, nicht was wir gewollt, ſondern was wir gethan haben: die zweckwidrige, unſerer Abſicht inadäquate, in ihren Folgen zuwiderlaufende Handlung. Der Spieler aus Gewinnſucht bereut den Verluſt, nicht den Gewinn; er bereut auch das Spiel, wenn er eingeſehen hat, daß es Wege giebt, die beſſer und ſicherer zum Gewinn führen, als das Spiel: alſo hat er nicht ſeine Ziele, ſondern nur ſeine Wege geändert, er iſt klüger, aber im Grunde ſeines Weſens kein anderer geworden, ſein Erkenntnißzuſtand und ſeine Motive haben ſich verändert, nicht aber ſein Wille und Charakterzuſtand.

Die Gewiſſensangſt iſt die ſchmerzliche Erkenntniß deſſen, was wir gewollt haben und wollen, alſo deſſen, was wir ſind: ſie folgt aus dem vorhandenen, keineswegs aus dem veränderten, durch eine That der Freiheit umgewandelten Charakter: ſie iſt eine Hölle des Bewußtſeins, ein Erkenntnißzuſtand, kein Beweis der Freiheit, ſondern des Gegentheils, alſo ein Zeugniß für, nicht wider den Determinismus.

Ebenſo verhält es ſich mit der Prüfung und Wahl der Motive: wir wählen das ſtärkſte, das unſerem Charakter unter den gegebenen Umſtänden, in der vorhandenen Lebenslage nach dem Maße unſerer Erkenntniß angemeſſenſte. Daher iſt unſere Wahl ſelbſt durchgängig determinirt. Wir ſind nicht, wie die Thiere, von den gegenwärtigen Eindrücken, den nächſten und anſchaulichſten Vorſtellungen abhängig, ſondern haben kraft unſerer Vernunft den Blick frei in die Vergangenheit und Zukunft, wir verfolgen Lebenszwecke, welche in die nahe und ferne Zukunft gerichtet ſind: daher wirken in uns viele Motive zuſammen, darunter ſolche, die einander widerſtreiten, woraus ein Conflict der Motive hervorgeht. Nun heißt es prüfen und wählen. Wir wählen nach dem Maße unſerer Erkenntniß und Klugheit das in der vorhandenen Lage des Lebens unſeren Abſichten, d. h. unſerem Willen und Charakter am meiſten entſprechende und gemäße. Dadurch iſt unſere Wahl völlig beſtimmt. Hier iſt alſo von einem aequilibrium arbitrii, der ſogenannten moraliſchen Freiheit, keine Rede. Wir können nicht ebenſo gut dumm als klug handeln.

Unabhängig sein von den anschaulichen und handgreiflichen Motiven heißt keineswegs unabhängig sein von den Motiven überhaupt. Es ist ein sehr grober, aber geläufiger Irrthum zu meinen, daß die abstracten, d. h. blos gedachten Motive weniger wirksam und stark sind, als die anschaulichen. Vielmehr sind sie bei weitem stärker. Wie sich der Vorstellungszustand erhöht, so erhöht sich auch die Erregbarkeit des Willens, die Stärke der Affecte, die Empfindung der Uebel: die Menschen leiden weit mehr und heftiger als die Thiere, die genialen Menschen leiden am meisten. Es ist weit leichter zu entbehren, als zu *entsagen*, denn die Entsagung ist die Vorstellung aller künftigen, unwiderruflichen Entbehrungen. Wären die körperlichen Schmerzen nicht leichter als die geistigen, nämlich die Qualen, welche die Vorstellung der erlittenen Uebel verursacht, so würden sich die Leute nicht jene zufügen, um diese zu erleichtern, nicht sich die Haare raufen, mit eigenen Händen sich zerschlagen, zerfleischen u. s. f. Wenn ein Kind sich wehe gethan hat, so kann man es leicht beruhigen durch die Versicherung, es sei nichts; wenn man es aber bedauert, so erhöht man seine Vorstellung des erlittenen Uebels und vergrößert seinen Schmerz. Eulenspiegel ging lachend bergauf und weinend bergab.

Weil die Motive, die aus bloßen Gedanken bestehen, unsichtbar sind, so meinen die kurzsinnigen Menschen, daß sie schwach oder gar nicht vorhanden seien. Weil die Ziele entfernt und die Wege dahin weit sind, so halten die kurzsinnigen Menschen beide für nichtig oder für unsicher. Als ob Schwefelfäden oder Leitungsdrähte, welche die Mine in einem berechneten Zeitpunkte anzünden sollen, weil sie lang sind, darum unwirksam wären!

Was nun die menschliche Willensfreiheit näher betrifft, so hat man die absolute oder unbedingte Freiheit, welche allein Freiheit ist im wahren Sinne des Worts, wohl zu unterscheiden von der bedingten oder relativen Freiheit, die, bei Licht besehen, mit der Nothwendigkeit unserer Zustände und Handlungen zusammenfällt. Es giebt, wie Schopenhauer unterscheidet, drei Arten bedingter, fälschlicherweise für unbedingt gehaltener Freiheit: die *physische* (natürliche), die *intellectuelle* und die sogenannte *moralische* Freiheit.

Die physische Freiheit ist die der *Kraft* oder des Könnens, sie besteht in der Abwesenheit aller der Hindernisse, welche die Entfaltung und Ausübung der Kraft hemmen. In diesem Sinne spricht

man von freiem Raume, freier Zeit, freiem Himmel, freier Luft u. s. f.; man nennt den Vogel in der Luft, das Wild im Walde frei, im Käfig unfrei. Das Dürfen ist ein durch Rechts- und Sittengesetze eingeschränktes Können. Daher ist die politische Freiheit eine Art der physischen.

Die intellectuelle Freiheit ist die Freiheit des intellectuellen Könnens, d. h. des Erkennens und Urtheilens, also die Vernunft- und Geistesfreiheit, die Abwesenheit aller Hindernisse, welche die Ausübung derselben einschränken und hemmen, als da sind die Unreife des Alters, die Verdunkelungen des Bewußtseins natürlicher Art, wie im Schlaf, oder krankhafter, wie durch pathologische Gehirnstörungen u. dgl. Die intellectuelle Freiheit besteht daher in der ungehemmten Ausübung der vernünftigen Urtheilskraft, in der Prüfung und Wahl der Motive: das dadurch bestimmte Handeln nennt man willkürlich oder freiwillig. Die Alten kannten keine andere Art der Freiheit als das ἑκούσιον, wie Sokrates, Plato und Aristoteles gelehrt haben. Wir wissen bereits, daß und wodurch die Wahl der Motive bestimmt, also das willkürliche oder freiwillige Handeln determinirt wird; daher hat Aristoteles mit Unrecht das ἑκούσιον dem ἀναγκαῖον entgegengesetzt. Mit dieser Freiheit rechnet die Strafgerechtigkeit, indem sie durch ihre Gesetze den Motiven zur Ausübung des Unrechts Motive gegenüberstellt, die stärker wirken und den Willen zur Unterlassung des Unrechts determiniren sollen.

Die fälschlich sogenannte moralische Freiheit besteht in der Einbildung, thun und lassen zu können, was man will. Herkules am Scheidewege zwischen Tugend und Laster! Der Wille im Gleichgewichte zwischen verschiedenen und entgegengesetzten Richtungen! Ich kann thun und lassen, was ich will, wie die Wetterfahne bei ungestümem Winde sich bald nach dieser, bald nach jener Himmelsgegend richten und den ganzen Umkreis der Himmelsrose durchwandern kann: dies ist die Freiheit (nicht des Könnens, sondern) des Wollenkönnens, das eingebildete Wollen, das unwirkliche, blos in der Imagination spielende, welches nicht zur That führt, nicht im velle, sondern in bloßen Velleitäten besteht, wie es Schopenhauer treffend nennt und in Gleichnissen darstellt.

Diese Art Wahlfreiheit gleicht dem Hausvater, der nach des Tages Last und Hitze einen freien Abend vor sich sieht. Nun kann er thun, was er will: er kann einen Freund besuchen, auch einen

Spaziergang machen, auch den Thurm beſteigen, auch in das Theater gehen, ſogar in die weite Welt laufen, — wenn er will. Er will aber von alledem nichts, ſondern geht nach Hauſe zu ſeiner Frau. Um ſeine Freiheit zu beweiſen, würde er vielleicht ſpazieren gehen, aber gewiß nicht in die weite Welt!

Dieſes Spiel der Velleitäten gleicht dem Waſſer, welches ſagt: ich kann, was ich will; ich kann hohe Wellen ſchlagen, auch eilenden Laufes fortfließen, auch hoch emporſteigen, auch ſieden u. ſ. f. Aber es thut von alle dem nichts, ſondern bleibt ruhig in ſeinem Teich, wo es dieſen Monolog geführt hat. Freilich kann es hohe Wellen ſchlagen, aber nicht im Teich, ſondern im Meer und beim Sturm; es kann ſchnellen Laufes forteilen, aber nur im abwärts gerichteten Strombett; es kann in hohen Strahlen emporſteigen, aber nur im Springbrunnen, es kann ſieden, aber nur bei 80° Réaumur u. ſ. f.

Alle unſere Handlungen ſind determinirt durch den Charakter, d. i. unſere Geſinnungs- oder Willensart, und die Wahl der Motive, welche ſelbſt von dem Umfange und Grade unſerer Erkenntniß, von den Umſtänden und der Lebenslage, worin wir uns befinden, abhängig ſind. Jeder hat ſeinen eigenen Charakter: daher iſt jeder Charakter eigenartig oder *individuell*, er iſt als ſolcher *angeboren*, wie aus den grundverſchiedenen, frühzeitig wahrnehmbaren Gemüthsarten der Kinder einleuchtet. Kein Menſch kommt als moraliſche Null auf die Welt.

Und wie der Charakter urſprünglich beſchaffen iſt, ſo bleibt er: auf dieſe *Unveränderlichkeit* oder Conſtanz des Charakters gründet ſich alle Menſchenkenntniß, alle menſchenkundige Berechnung unſerer Handlungen. Wenn dieſe Berechnung fehlſchlägt, ſind wir weit eher geneigt zu ſagen: „ich habe mich in dieſem Menſchen geirrt", als „er hat ſich geändert".

Wie der Wille dem Intellect, das Wollen dem Wiſſen vorhergeht, ſo iſt auch der individuelle Charakter früher, als die Erkenntniß desſelben. Wir lernen den Charakter nur kennen aus ſeinen Handlungen, die wir erfahren. Als dieſes Erkenntnißobject, als der Gegenſtand einer ſolchen Erfahrung heißt der individuelle Charakter der *empiriſche*; und zwar gilt dieſe Art der Erkennbarkeit nicht blos von den fremden Charakteren, ſondern auch von unſerem eigenen. Auch ſich ſelbſt lernt jeder erſt aus ſeinen Handlungen kennen, aus der gewohnten und in ſchwierigen Verhältniſſen erprobten Handlungsweiſe: daher die Unkennt-

niß und die unzureichende Kenntniß des eigenen Charakters lange währt. Sonst würde man nicht so oft hören und sagen: „ich weiß nicht, wie ich in diesem oder jenem Falle handeln werde".

Auf dem Wege der allmählichen, besonnenen, durch Welterfahrung gereiften Selbsterkenntniß wird der eigene Charakter erworben und heißt nunmehr der erworbene Charakter, der kein anderer ist, als der individuelle und angeborene, wie derselbe im vollen Lichte des Bewußtseins erscheint und sich äußert. Jetzt erst sind wir über unsere Gesinnungen und Absichten, über unsere Anlagen und Kräfte, über deren Richtung und Maß im Klaren; wir haben die gesellschaftlichen Zustände und Atmosphären kennen gelernt, erprobt und meiden die uns irrespirabeln Einflüsse; wir sind in der Welt und in uns selbst einheimisch geworden und spielen nun in dem Drama des Lebens mit Geschick und Klugheit die uns bestimmte und angemessene Rolle. Darum gilt auch von dem eigenen Charakter wie von dem fremden das Wort des Schillerschen Wallenstein: „Hab' ich des Menschen Kern erst untersucht, so weiß ich auch sein Wollen und sein Handeln".

Nach allen diesen Feststellungen ist nunmehr ausgemacht, daß alle menschlichen Handlungen die nothwendigen Folgen der Willensbeschaffenheit oder des empirischen Charakters, also durchgängig determinirt sind; daß alle Veränderungen, so wichtig sie sind und erscheinen, nicht den Charakter, sondern nur die individuellen Erkenntnißzustände und deren Umfang betreffen. Es ist nicht wahr, was die gewöhnliche Moral auf der Grundlage der rationalen Seelenlehre und der falschen Voraussetzung vom Primate des Intellects lehrt: daß der Mensch will, was er erkennt. Vielmehr gilt der entgegengesetzte Satz, gestützt auf den Primat des Willens: der Mensch erkennt, was er will.

Von seinen Vorgängern in Ansehung des Determinismus nennt Schopenhauer den heiligen Augustin in seiner antipelagianischen Schrift »de natura et gratia«, den Dante, der im dritten Theil seines großen Gedichtes behauptet, daß der Mensch zwischen zwei gleich verlockenden Speisen verhungern müsse (welches Gleichniß später auf den Esel zwischen zwei Wiesen übertragen worden sei), unseren Luther »de servo arbitrio«; unter den neueren Philosophen nennt er Hobbes in seinen »quaestiones de libertate et necessitate«, Spinoza in seiner Ethik, Voltaire in seinen späteren Schriften »le philosophe ignorant« und »le principe d'action«; insbesondere aber Humes »essay on liberty

and necessity«, Prieſtleys »doctrine of philosophical neccessity«, und vor allen Kant in ſeiner tiefſinnigen Lehre vom empiriſchen und intelligiblen Charakter, die er in ſeinen Kritiken der reinen und der praktiſchen Vernunft dargelegt habe, und welcher Schelling in ſeiner Schrift von der menſchlichen Freiheit (1809) gefolgt ſei.[1]

Daß ſcharfſinnige Männer durch tieferes Nachdenken ſich von der falſchen und herkömmlichen Freiheitslehre zum Determinismus bekehrt haben, will Schopenhauer durch die drei großen Beiſpiele des Spinoza, Voltaire und Prieſtley beſtätigen. Was aber den Spinoza betrifft, ſo befindet ſich Schopenhauer im Irrthum, wenn er in deſſen Darſtellung der carteſianiſchen Principien (1663) das Bekenntniß der Willensfreiheit gefunden haben will, da er in der Vorrede das ausdrückliche Gegentheil hätte leſen können.[2]

2. Die wahre moraliſche Freiheit.

Innerhalb des empiriſchen Charakters iſt die Freiheit nirgends anzutreffen. Trotzdem ſind wir „*die Thäter unſerer Thaten*“ und fühlen uns als ſolche: wir fühlen uns ſchuldig unſerer böſen Geſinnungen und Handlungen, und niemand entſchuldigt ſeine böſe That mit ſeiner angebornen Bosheit. Nicht obgleich, ſondern *weil* uns die Geſinnungsart angeboren iſt, weil ſie keine Sache der Willkür, ſondern die Beſchaffenheit unſeres Weſens iſt, gerade darum wird ſie als Schuld, und zwar als *Urſchuld* empfunden. „Denn des Menſchen größte Sünde iſt, daß er geboren ward.“ Der empiriſche Charakter iſt *gewollt*, er iſt ſelbſt Willensthat und Willensſchuld: die That des intelligiblen Charakters.

Die Thatſache des *Schuldgefühls*, welche die der Verantwortlichkeit oder Zurechnungsfähigkeit in ſich ſchließt, iſt der unerſchütterliche Beweis der wahren moraliſchen Freiheit: dieſe nämlich iſt der intelligible Charakter, der dem empiriſchen inwohnt, das Weſen deſſelben ausmacht und ſich in der Zeitfolge ſeiner einzelnen Handlungen darlegt, weshalb Schopenhauer ſagt, daß der intelligible Charakter ſich zum empiriſchen

[1] Ebendaſ. I. § 55. S. 337—362. Vgl. die beiden Grundprobleme der Ethik (1841). Preisſchrift über die Freiheit des Willens. I—III. S. 1—63. IV. Vorgänger. S. 64—87. (Frauenſt Ausg. [Bd. IV. S. 102.]) — [2] Vgl. meine Geſchichte der neuern Philoſophie. (3. Aufl. 1880.) Bd. I. Th. II. Buch II. Cap. IX. S. 284 ff. Vgl. die Welt als Wille u. ſ. f. II. Cap. 50. S. 742.

verhalte, wie der Begriff zur Definition; denn jener enthält in ungetheilter Einheit, was dieser in der Reihenfolge und Summe seiner Handlungen entwickelt. In Wahrheit verhält sich der intelligible Charakter zum empirischen, wie das Ding an sich zur Erscheinung. Das Ding an sich ist der Wille, unabhängig vom Gesetze der Causalität: grundlos, zeitlos, ewig. Jede Erscheinung ist gebunden und ohne Ausnahme den Gesetzen der Nothwendigkeit unterworfen. „Jedes Ding wirkt gemäß seiner Beschaffenheit, und sein auf Ursachen erfolgendes Wirken giebt diese Beschaffenheit kund. Jeder Mensch handelt nach dem, wie er ist, und die demgemäß jedesmal nothwendigen Handlungen bestimmen, für den individuellen Fall, allein die Motive."

Der intelligible Charakter ist als grundloser Wille absolut frei, der empirische ist als Willenserscheinung durchaus unfrei, d. h. sein Wesen ist so und nicht anders geartet, darum ist er genöthigt, unter den gegebenen Umständen und Motiven so und nicht anders zu handeln; wohl aber hätte sein Wesen ein anderes sein können, als es ist. Hieraus erklärt sich das Schuldgefühl, das Thema des Gewissens und der Gewissensangst: es handelt sich nicht um diese oder jene einzelne That, sondern daß wir *so sind, wie wir sind*. Unser Wesen ist die That des intelligiblen Charakters, des grundlosen Willens, der daher auch allein im Stande ist, sich und damit den empirischen Charakter von Grund aus zu ändern, d. h. den Willen zum Leben zu verneinen. Wird dieser bejaht, so bleibt der empirische Charakter, wie er ist, denn es giebt innerhalb desselben keine Willensänderung.

Hieraus erhellt der Grundirrthum aller falschen Freiheitslehre: die moralische Freiheit liegt nicht, wo man sie immer sucht und zu finden wähnt, in den willkürlichen Handlungen, sondern, weit tiefer als alle Willkür, im Sein und Wesen des Menschen, nicht im operari, sondern im esse. Unsere Handlungen sind und müssen sein, wie unser Wesen, unsere Willensart, wir selbst: daher gilt der Satz: »operari sequitur esse«. Dieses ist nun die wahre moralische Freiheit, die dem tiefsten Grunde unseres Wesens inwohnt und auf der Höhe seiner Erscheinung, nämlich der vollkommensten Welt- und Selbsterkenntniß, entscheidet, ob die letztere als *Motiv* oder als *Quietiv* wirkt, oder, was dasselbe heißt, ob der Wille zum Leben bejaht oder verneint wird. Dieser Höhepunkt ist der einzige, auf dem die moralische Freiheit durchbrechen und zur Erscheinung kommen kann; es ist gleichsam der Punkt des

Archimedes in der Moral. Die Willensfreiheit ist das erste, das Fundament der Moral das zweite Grundproblem der Ethik.

Es ist etwas in uns, das nicht stirbt, die Quelle unvergänglichen Lebens. Ebenso ist etwas in uns, das absolut frei ist, ursprünglich und eigenmächtig. Beides bezeugt sich unmittelbar in unserem Gefühl. Wir sind der Unvergänglichkeit wie der Freiheit unseres Wesens gewiß, aber die Auslegung dieser beiden unerschütterlichen Thatsachen des Bewußtseins ist irrig und falsch: die falsche Auslegung des Gefühls unserer Unvergänglichkeit ist die Lehre von der Persönlichkeit und Unsterblichkeit des Intellects; die falsche Auslegung des Gefühls unserer Freiheit ist die Lehre von der Freiheit unseres empirischen Charakters und unserer willkürlichen Handlungen.

Die Frage nach der Vereinbarkeit und dem Zusammenbestehen von Freiheit und Nothwendigkeit ist gelöst, und zwar hat Kant, wie in der Erkenntnißlehre, so auch in der Moral den Punkt des Archimedes gefunden: er hat die Lehre vom empirischen und intelligiblen Charakter festgestellt und von dem Verhältniß beider eine Darstellung gegeben, „welche zum Schönsten und Tiefgedachtesten gehört, was dieser große Geist, ja was Menschen jemals hervorgebracht haben". „Wie bei ihm die vollkommene empirische Realität der Erfahrungswelt zusammenbesteht mit ihrer transscendentalen Idealität, ebenso die strenge empirische Nothwendigkeit des Handelns mit dessen transscendentaler Freiheit."

Diese Lehre läßt sich nicht kürzer aussprechen, als sie Schopenhauer am Schluß seiner ersten (in Drontheim gekrönten) Preisschrift gefaßt hat: „Der Mensch thut allezeit nur, was er will, und thut es doch nothwendig. Das liegt aber daran, daß er schon ist, was er will: denn aus dem, was er ist, folgt nothwendig alles, was er jedesmal thut. Betrachtet man sein Thun objective, also von außen, so erkennt man apodiktisch, daß es, wie das Wirken jedes Naturwesens, dem Causalitätsgesetze in seiner ganzen Strenge unterworfen sein muß; subjective hingegen fühlt jeder, daß er stets nur thut, was er will. Dies besagt aber blos, daß sein Wirken die reine Aeußerung seines selbsteigenen Wesens ist. Dasselbe würde daher jedes, selbst das niedrigste Naturwesen fühlen, wenn es fühlen könnte." [1]

[1] Schopenhauer: Die beiden Grundprobleme der Ethik. (1841.) Ueber die

Vierzehntes Capitel.

Die Bejahung des Willens zum Leben. Das Elend des menſchlichen Daſeins und deſſen Fortpflanzung.

I. Das leidensvolle Daſein.

Ob die Selbſterkenntniß des Willens als Motiv oder als Quietiv wirkt, ob auf dieſelbe die Bejahung oder die Verneinung des Willens zum Leben, das Wollen oder Nichtwollen des letzteren erfolgt: darin beſteht die tiefſte Grundfrage der Ethik. Den Willen zum Leben bejahen heißt vor allem den eigenen Leib bejahen, der die unmittelbare Erſcheinung unſeres Willens und ein „Concrement von tauſend Bedürfniſſen" ausmacht. Das erſte und nächſte Thema der Willensbejahung iſt daher die Erhaltung und Fortpflanzung des Individuums, das Daſein der Perſon und der Gattung. Wir müſſen ſo deutlich wie möglich erkennen, was unſer Daſein iſt und nothwendigerweiſe aus ihm folgt: was alles durch die Bejahung des Willens zum Leben unmittelbar oder mittelbar mitbejaht wird. Worin beſteht unſer Loos in der Welt?

Alles Wollen iſt *Streben*, dieſes aber entſpringt aus dem Gefühle eines Mangels, alſo aus einer Unzufriedenheit oder einem Zuſtande des Leidens. Es wird immer etwas erſtrebt. Wird dieſes Ziel erreicht, ſo entſtehen neue Ziele und neue Wünſche: es giebt, ſo weit ſich die Dauer des Daſeins erſtreckt, kein letztes endgültiges Ziel, daher iſt das Streben *ziellos* und, die Augenblicke der Befriedigung abgerechnet, ſtets unbefriedigt. Wie das Streben, nimmt auch das Leiden kein Ende: es iſt daher *maßlos*. Bleiben die Wünſche aus, ſo wird unſer Daſein leer und langweilig; bleiben die Befriedigungen aus, ſo fühlen wir ſchmerzlich die Hemmungen unſeres Daſeins; das relativ glückliche Leben beſteht in dem ſchnellen Uebergang vom Wunſch zur Befriedigung, und da die letztere nie von Dauer iſt, ſo wechſeln in unſerem Leben eigentlich nur die Zuſtände des Leidens.

Freiheit des menſchlichen Willens. V. Schluß und höhere Anſicht. S. 88—97. Ueber Kants Lehre vom intelligiblen und empiriſchen Charakter vgl. meine Geſchichte der neuern Philoſophie (3. Aufl. 1880). Bd. III. Buch II. Cap. XIII. S. 496—498. Bd. IV. Buch I. Cap. VII. S. 89—98. Buch II. Cap. IV. S. 310—312. — Vgl. meine Prorectoratsrede „Ueber die menſchliche Freiheit" (Heidelberg 1888).

Nur dieſe werden *gefühlt*, das Wohlſein dagegen wird durch die Dauer immer ungefühlter und genußloſer, wie wir z. B. die Geſundheit zwar ſchmerzlich vermiſſen, wenn wir ſie entbehren, aber gar nicht fühlen, ſo lange ſie fortdauert; es ſei denn, daß wir unſerer vergangenen phyſiſchen Leiden gedenken oder die Krankheiten anderer uns vergegenwärtigen. Daſſelbe gilt von allen Gütern des Lebens: daher hat Schopenhauer das Leiden für den *poſitiven*, das Wohlſein für den *negativen* Lebenszuſtand erklärt, eine Art der Unterſcheidung, welche unter ſeinen Nachfolgern namentlich E. v. Hartmann in der Begründung des Peſſimismus ſich zu Nutze gemacht hat.

Sobald die Bedürfniſſe des Lebens getilgt ſind, vor allen die phyſiſchen, ſo fällt uns das Daſein ſelbſt zur Laſt, wir fühlen ſeine Leere, es entſteht der languor, die Langeweile, welche auf die Dauer zur unerträglichen Qual wird, weshalb das amerikaniſche Pönitentiarſyſtem dieſelbe als ein ſehr peinliches Strafwerkzeug anwendet. Es gilt, die Zeit uns vom Halſe zu ſchaffen, ſie zu tödten oder zu vertreiben, und da die wenigſten dies aus eigener Kraft vermögen, ſo thun ſich die Leute zuſammen, um ſich wechſelſeitig die Wohlthat der Zeitvertreibung zu erweiſen: daher die Langeweile eine beſondere Quelle der Geſelligkeit bildet, namentlich in der faulen, ſogenannten vornehmen Welt.

Die echte Art der Zeiterfüllung beſteht in der willensfreien Betrachtung der Dinge, in den rein intellectuellen Genüſſen des Erkennens, welche uns die Künſte und Wiſſenſchaften bieten, aber dazu ſind die allerwenigſten Menſchen fähig; die meiſten vermögen nicht einmal die Gegenſtände ruhig anzuſchauen, ſondern müſſen ſich mit denſelben etwas zu thun machen und ihren Willen einmiſchen: in einer ſchönen Gegend müſſen ſie an dem Ausſichtspunkt ihre Namen ankritzeln, in zoologiſchen Gärten die fremden Thiere necken und reizen u. ſ. f.

Es giebt zwei große Nothſtände des menſchlichen Daſeins: die phyſiſche Hungersnoth und die geiſtige. Zur Tilgung der erſten fordert man »Panem«, zur Tilgung der zweiten »Circenses«! Die Noth iſt die Mutter der Künſte. Die geiſtige Hungersnoth oder die Langeweile hat auch ihre Künſte erfunden, unter welchen die Kartenſpiele, „dieſer Ausdruck der kläglichſten Seite des Lebens", die erſte Stelle behaupten.

Erwägt man außerdem noch die *leiblichen* Qualen, denen das menſchliche Daſein ausgeſetzt iſt, vergegenwärtigt man ſich die Hoſpitäler,

Lazarethe, chirurgiſchen Operationsſäle, die Folterkammern, Gefängniſſe, Sklavenſtälle u. ſ. f., ſo erſcheint die Welt als eine Hölle, voll von allen Materialien, welche Dante zur Schilderung der ſeinigen gebraucht hat, während zur Schilderung des Paradieſes ihm dieſe Welt keinen Stoff liefern konnte. Warum würde man auch die künftige oder andere Welt immer „die beſſere“ nennen, wenn man nicht überzeugt wäre, daß die gegenwärtige grundſchlecht iſt?

Eines ſolchen Daſeins ſich in Wahrheit zu erfreuen und in einer Welt, wie die unſrige, glücklich zu ſein, iſt unmöglich. Aber was man nicht iſt, möchte man ſcheinen: daher kommt es, daß ſo viele auf der Bühne des Lebens die Glücklichen ſpielen, fortwährend prunken und prahlen, mit Scheingütern großthun und glänzen, wodurch ſie ſich ſelbſt, hauptſächlich aber die anderen zu täuſchen ſuchen. Dies iſt die Art der Gaukler, das Gebahren der Eitelkeit, die aus der inneren Hohlheit und Leere ſtammt, daher ſie auch treffend mit dem Worte »vanitas« bezeichnet wird. Die Welt iſt voller Tand. Der Tand der Welt und die Eitelkeit der Menſchen ſind Correlata.

Das menſchliche Daſein fortpflanzen heißt Elend, Leiden und Tod propagiren: dies iſt der tiefſte Grund des Schamgefühles, welches dem Zeugungsacte inwohnt und nachfolgt, daher nennt man die Zeugungsorgane „Schamtheile“, welche ſehen zu laſſen für ein Zeichen der äußerſten Schamloſigkeit gilt. Die Zeugungsluſt iſt die Sünde, die zu ihrer nothwendigen Folge und Strafe den Tod hat, wie es der tiefſinnige Mythus vom Sündenfall ausſpricht. Das Symbol der Geſchlechtsluſt iſt der Apfel der Eva, der Granatkern der Proſerpina, deſſen Genuß ihre Erlöſung aus der Unterwelt verhindert und ſie an das Reich des Todes feſſelt. Wer den Zeugungsact kennt, weiß, was es mit dem Urſprung und der Fortpflanzung unſeres Daſeins für eine Bewandtniß hat, die Augen ſind ihm aufgethan: daher iſt der Apfel der Eva die verbotene Frucht vom Baum der Erkenntniß. Wenn der unſchuldige Intellect zum erſten male erfährt, auf welche Art wir in die Welt kommen, ſo erſchrickt er über „dieſe Enormität“. Bald aber tritt an die Stelle des Entſetzens die Verlockung; denn der Geſchlechtstrieb iſt die heftigſte der Begierden, der Brennpunkt des Willens, die ſtärkſte aller Bejahungen des Willens zum Leben: daher der indiſche Kultus des Lingam, der griechiſche des Phallus, die Bedeutung des

kosmogoniſchen Eros in den philoſophiſchen Dichtungen des Heſiodos, Pherekydes und Parmenides.[1]

II. Die Fortpflanzung des menſchlichen Daſeins.

1. Die Erblichkeit der Eigenſchaften.[2]

Durch die Zeugung, welche die Keime von beiden Seiten zuſammenbringt und vereinigt, wird nicht blos das menſchliche Daſein, der Typus der Gattung oder die Species propagirt, ſondern auch die Eigenthümlichkeiten der Individuen werden auf die Frucht übertragen, d. h. vererbt. Da nun das pſychiſche Weſen des Menſchen aus Wille und Intellect beſteht, dieſe beiden aber, wie das Primäre und Secundäre, das Urſprüngliche und das Hinzugekommene, wie der zeugende und der empfangende Theil ſich zu einander verhalten, ſo gilt als das Grundgeſetz der Vererbung: daß die Willensart, der Charakter, mit einem Wort die moraliſchen Eigenſchaften väterlicher Herkunft ſind, die intellectuellen dagegen mütterlicher. Man hat das Herz vom Vater, den Geiſt von der Mutter.

Um dieſes Geſetz in der Erfahrung beſtätigt zu finden und den väterlichen Charakter in den Kindern wiederzuerkennen, muß man einerſeits die Vaterſchaft mit völliger Sicherheit kennen, andererſeits die Einflüſſe des Intellects auf die Erſcheinungsart und Handlungsweiſe des Charakters in Betracht ziehen; denn in den Kindern erſcheint der väterliche Charakter verbunden mit dem mütterlichen Intellect, in dieſen verkleidet und durch denſelben gleichſam maskirt. Schopenhauer ſucht dieſe ſeine Vererbungslehre durch eine Reihe weltkundiger Beiſpiele zu erhärten, indem er hinweiſt auf die heroiſchen Geſinnungen, die in römiſchen Geſchlechtern fortgeerbt, auf die entſetzlichen Eigenſchaften, welche die Claudier zu Tage gefördert, die in Nero, verbunden mit dem mütterlichen Intellect der „Mänade Agrippina" culminirt und von der Höhe ſeiner Weltſtellung aus ſich weithin ſichtbar gemacht haben; auch das Geſchlecht der Tudors, die Nachkommen Heinrichs VIII., dienen ihm zur Probe: in der „blutigen Marie" erſcheint der väterliche Charakter, unveredelt durch mütterliche Eigenſchaften, in der Eliſabeth

[1] Die Welt als Wille u. ſ. f. I. § 56—60. S. 363—391. (S. 381—389.) Vgl. Bd. II. Cap. 48. — [2] Ebendaſ. II. Cap. 43. S. 591—607.

dagegen gemäßigt und veredelt durch die intellectuelle Mitgift ihrer begabten Mutter.

Wenn man Väter und Söhne vergleicht, ſo erſcheinen ihre intellectuellen Charaktere grundverſchieden: Väter von eminenter Geiſtesbegabung und Söhne von ganz gewöhnlicher, und ebenſo umgekehrt. Wenn man dagegen Mütter und Söhne vergleicht, ſo zeigt ſich in einer Reihe intereſſanter und berühmter Beiſpiele ihre intellectuelle Gemeinſchaft: ſo viele begabte Mütter und höchſtbegabte Söhne. Hier hätte die Mutter der Gracchen nicht unerwähnt bleiben und Goethe nicht blos genannt, ſondern deſſen eigenes Zeugniß angeführt werden ſollen; es giebt keines, das die Lehre Schopenhauers anmuthiger und ſprechender beurkundet:

Vom Vater hab' ich die Statur,
Des Lebens ernſtes Führen,
Vom Mütterchen die Frohnatur
Und Luſt zu fabuliren.
Urahnherr war der Schönſten hold,
Das ſpukt ſo hin und wieder;
Urahnfrau liebte Schmuck und Gold,
Das zuckt wohl durch die Glieder.
Sind nun die Elemente nicht
Aus dem Complex zu trennen,
Was iſt denn an dem ganzen Wicht
Original zu nennen?[1]

Wenn die Natur nicht verfälſcht wird, ſo beſteht zwiſchen Vater und Sohn eine moraliſche Verwandtſchaft, ganz anderer Art, als das Band zwiſchen Sohn und Mutter: daher ſind die Söhne die berufenen Rächer der Väter, wie Oreſt und Hamlet. An dieſer Stelle mag Schopenhauer wohl als ein drittes Beiſpiel ſolcher Sohnespflicht ſich ſelbſt im Sinne gehabt haben.

Die Zeugungskräfte der Eltern bleiben im Laufe der Zeit nicht gleich kräftig, ſondern werden durch Alter geſchwächt, durch Krankheiten u. a. verkümmert. Hieraus erklärt ſich ſowohl die Ungleichartigkeit der Geſchwiſter von verſchiedenem Alter als auch die Gleichartigkeit und „Quaſi-Identität" der Zwillinge. Im übrigen herrſcht zwiſchen den Kindern eine gewiſſe Gleichartigkeit der vererbten Eigenſchaften, die ſich nicht wiederum auf neue Individuen fortpflanzen laſſen, ohne die

[1] Zahme Xenien. Abth. VI. Nr. 383.

Eigenthümlichkeit der letzteren und dadurch die Species selbst zu depraviren: daher ist die Geschwisterehe naturwidrig, denn sie widerstreitet dem Gattungszweck.

Das menschliche Geschlecht würde unfehlbar verbessert werden, wenn man durch eine Auslese der zeugenden Individuen bewirken könnte, daß nur Männer von tüchtiger Willens- und Leibesbeschaffenheit mit geschеidten und gesunden Weibern gepaart würden. Plato in seiner Staatslehre hat zur Herstellung tüchtiger Bürger die Auslese der Zeugungspaare gefordert. Schopenhauer wünscht, daß „alle Schurken kastrirt und alle dumme Gänse in Klöster gesperrt werden" und verspricht sich davon die Ankunft eines neuen perikleischen Zeitalters.[1] Seine Vererbungslehre bedarf sowohl der Erweiterung durch den Atavismus, d. i. die Lehre von der Erblichkeit der großelterlichen Eigenschaften (Goethe hatte die „Urahnen" nicht vergessen), als auch der naturgeschichtlichen und physiologischen Begründung auf der breiten Basis sicherer und geordneter Thatsachen. Beides hat Darwin geleistet. Höchst wichtige Beiträge zur Lehre von der menschlichen Vererbung und Belastung liefert die moderne Psychiatrie. Die heutige Wissenschaft hat auch das Fatum unter das Mikroskop gebracht und das dunkle Schicksal der Menschen aufgelöst in ihre Eltern und Voreltern. Wir passiren unsere Eltern nicht blos wie einen Durchgang, sondern bringen sie wieder mit auf die Welt; die Vorfahren erscheinen in den Nachkommen gleich Gespenstern und Revenants, unter welchem Namen („Gjengangere") Ibsen das Schicksal der Vererbung dramatisch darzustellen versucht hat. Es ist wohl der erste Versuch dieser Art.

2. Die Metaphysik der Geschlechtsliebe.[2]

Aus der Erblichkeit der Eigenschaften folgt die Eigenthümlichkeit der Individuen, welche die nächste Generation ausmachen: die Personen, die den folgenden Act in dem großen Drama des Menschenlebens spielen sollen. Daß es an den Acteurs nicht fehlt, dafür sorgt der

[1] II. Cap. 43. S. 591—607. In dem Capitel der Parerga „zur Rechtslehre und Politik" heißt es weniger derb: „Will man utopische Pläne, so sage ich: die einzige Lösung des Problems wäre Despotie der Weisen und Edlen einer echten Aristokratie, eines echten Adels, erzielt auf dem Wege der Generation, durch Vermählung der edelmüthigsten Männer mit den klügsten und geistreichsten Weibern. Dieser Vorschlag ist meine Utopie und meine Republick des Plato". Parerga II. Cap. IX. § 128. S. 273. — [2] Ebendas. Bd. II. Cap. 44. S. 607—651.

Geſchlechtstrieb. Wie aber dieſe Acteurs beſchaffen ſind, und auf welche Art die nächſte Generation zuſammengeſetzt ſein wird: dafür ſorgt der individualiſirende oder auswählende Geſchlechtstrieb, d. i. die Geſchlechtsliebe oder der Eros.

In der Reihenfolge der Generationen beſteht das Leben der Gattung, das unſterbliche Daſein des Willens zum Leben: daher giebt es für dieſen keine höheren und wichtigeren Zwecke, als die der Gattung, die durch die Geſchlechtsliebe erfüllt werden, nur durch ſie. Eben darin beſteht die Bedeutung der letzteren: das Thema der Metaphyſik der Geſchlechtsliebe. Die Individuen beider Geſchlechter in ihrer wechſelſeitigen erotiſchen Auswahl erfüllen die Zwecke der Gattung, indem ſie meinen, ihr eigenſtes, perſönlichſtes und höchſtes Glück zu befördern. Lebenszwecke ausführen, ohne ſie vorzuſtellen, iſt die Art und Weiſe des Inſtincts[1]; die Geſchlechtsliebe, der nichts ferner liegt als die Vorſtellung, daß ſie den Zwecken der Gattung diene, anderen als den perſönlichſten, handelt gleich dem Inſtinct: ſie iſt der höchſte menſchliche Inſtinct, ſie erkennt die Zwecke nicht, von denen ſie beherrſcht und gelenkt wird, ſondern iſt ihnen gegenüber blind; daher auch der Eros mit Recht die Binde vor den Augen hat.

Der Gattungszweck, indem er in die Geſtalt der Geſchlechtsliebe eingeht, verlarvt ſich in den perſönlichen Zweck der Individuen und erſcheint als deren höchſtes Glück, als der Primat und Gipfel aller ihrer Wünſche, daher in der erhabenſten Form, in den überſchwenglichſten Gefühlen und Entzückungen, als das unerſchöpfliche Thema aller Poeſie, der lyriſchen, epiſchen und dramatiſchen, als der Gegenſtand des Luſtſpiels und des Trauerſpiels: der Eros ſpielt ſeine Rolle auf dem Sokkus und auf dem Kothurn.

Dies erklärt und rechtfertigt ſich auch vollkommen aus der Bedeutung der Geſchlechtsliebe und jenem Inſtinct, der ihr Weſen ausmacht, denn ihre Zwecke, obwohl ſie als die allerindividuellſten erſcheinen, ſind in Wahrheit die unſterblichen der Gattung, die als ſolche weit hinausgehen über den engen Kreis des perſönlichen Daſeins und allen anderen Lebensintereſſen ſo überlegen ſind, daß dieſe dem erotiſchen Zweck gegenüber unendlich klein erſcheinen und ihm rückſichtslos aufgeopfert werden, nicht blos die Lebensintereſſen, ſondern in vielen

[1] S. oben Buch II. Cap. VIII. S. 269—271.

Fällen auch das Leben selbst. Wer eine größere Sache fördert, als seine subjectiven Interessen und Vortheile, gleichviel ob mit Bewußtsein oder instinctiv, ist ein Held oder hat etwas vom Helden.[1] Daher kommt es, daß in den Begebenheiten, worin sie auftreten, die Liebenden, welche der Eros erfüllt, immer als die Helden erscheinen, uns als solche anmuthen, unseren Antheil erregen, so daß wir in ihren Conflicten und Kämpfen unwillkürlich ihre Partei nehmen, und dieses Schauspiel, das in der Wirklichkeit wie in der Poesie sich schon unzählige mal vor unseren Augen abgesponnen hat, uns nicht ermüdet, sondern stets von neuem interessirt. In der That betrifft die Geschlechtsliebe, so weit die Bejahung des Willens zum Leben reicht, die höchsten und wichtigsten Zwecke des menschlichen Daseins. Die Liebenden sind die Beauftragten der Gattung, sie führen deren Sache und sind die Helden, welche der Eros braucht. Es giebt Klagen, deren sich auch der erhabenste Held nicht schämt und zu schämen hat: das sind um ihres Gegenstandes willen die Liebesklagen.

Gegenstand der Liebesklagen ist die Unerreichbarkeit oder der Verlust des erwählten Individuums, der unersetzliche, alle anderen Leiden übersteigende Verlust, bei dem der Geist der Gattung vor Schmerz tief aufstöhnt. Noch peinlicher als der Verlust ist die Verschmähung, unter allen Qualen des Eros die ärgste. Selbst Mephistopheles kennt nichts Schlimmeres und nennt sie mit der Hölle zusammen:

Bei aller verschmähten Liebe! beim hölliſchen Elemente!
Ich wollt', ich wüßte was Aergers, daß ich's fluchen könnte!

Das unerreichbare Ziel bewegt und erfüllt die Liebesklagen Petrarcas. Solche Leiden verursacht der Eros, wenn er das Gemüth und die Einbildungskraft eines großen Dichters ergreift. Denn ihm gab ein Gott zu sagen, wie er leidet. Wenn Petrarca seine Laura erreicht und seine Sehnsucht befriedigt hätte, so würden seine Liebesklagen verstummt sein, gleich dem Gesange der Vögel, wenn die Eier gelegt sind.

Denn wie transscendent und erhaben die Gefühle der Geschlechtsliebe auch sind und sein mögen, so ist doch ihr eigentliches Thema die Zeugungslust, die Befriedigung des Geschlechtstriebes mit dem erwählten Individuum, der übermächtige Wunsch, ihre Eigenschaften in einem neuen Individuum zu verschmelzen, das in den sehnsüchtigen Blicken, womit die Liebenden einander betrachten, sich schon ankündigt

[1] Ebendas. Buch II. Cap. X. S. 297.

und ins Leben drängt. In dieſer wechſelſeitigen erotiſchen Betrachtung meditirt der Genius der Gattung das künftige Geſchlecht. „Die ſämmtlichen Liebeshändel der gegenwärtigen Generation zuſammengenommen ſind demnach des ganzen Menſchengeſchlechts ernſtliche meditatio compositionis generationis futurae, e qua iterum pendent innumerae generationes.“ „Es liegt etwas ganz Eigenes in dem tiefen, unbewußten Ernſt, mit welchem zwei junge Leute verſchiedenen Geſchlechts, die ſich zum erſten male ſehen, einander betrachten, dem forſchenden und durchdringenden Blick, den ſie auf einander werfen, der ſorgfältigen Muſterung, die alle Züge und Theile ihrer beiderſeitigen Perſonen zu erleiden haben. Dieſes Forſchen und Prüfen nämlich iſt die Meditation des Genius der Gattung über das durch ſie beide mögliche Individuum und die Combination ihrer Eigenſchaften.“ [1]

Der Inſtinct lenkt die Wahl, d. h. er richtet den Geſchlechtstrieb auf ein beſtimmtes Individuum. Wenn in den Beſtimmungsgründen der Wahl Schopenhauer „abſolute und relative Rückſichten“ unterſcheidet, ſo ſind darunter die Grade der Individualiſirung zu verſtehen, die von den allgemeinen, dem Typus der Gattung gemäßen Eigenſchaften zu den ſpeciellen und eigenthümlichen, dem individuellen Charakter angemeſſenen fortſchreiten. Je individualiſirter die Wahl iſt, um ſo heftiger die Leidenſchaft, um ſo mächtiger jene erotiſchen Gefühle, die man Verliebtheit zu nennen pflegt, um ſo intenſiver dieſe ſelbſt. Dieſe Grade gehen von der gemeinen Aphrodite bis zur erhabenen, von der πάνδημος bis zur οὐρανία; jene beherrſcht die abſoluten Rückſichten der Wahl, dieſe die relativen. Wird die Wahl durch die Gründe der erſten Art beſtimmt, ſo ſagen die Liebenden: „wir paſſen für einander“. Wenn ſie durch die der zweiten beſtimmt wird, ſo heißt es: „wir ſind für einander geboren; es giebt in der Welt kein Weib, das ſo für mich geſchaffen wäre, wie dieſes!“ Daher das ſchwindelnde Entzücken, welches den Mann beim Anblick des Weibes von ihm angemeſſener Schönheit ergreift. Dieſe vollkommenſte perſönliche Angemeſſenheit, in die Sprache der Dichtung überſetzt, heißt „Seelenverwandtſchaft, vorherbeſtimmte Seelenharmonie!“ Von dieſem ihrem Ideale hingeriſſen, erhebt ſich die Geſchlechtsliebe zu jenen enthuſiaſtiſchen Gefühlen, welche die St. Preux und Werther beſeelt haben.

[1] Die Welt als Wille u. ſ. f. Bd. II. Cap. 44. S. 611 und 629.

Was die *abſoluten* Rückſichten der Wahl betrifft, ſo kommen hier die allgemeinen, der Zeugung, wie der Bildung, Ernährung und Erhaltung des künftigen Individuums förderlichen Eigenſchaften, wodurch der Typus der Gattung ſo unverkümmert und rein wie möglich fortgeerbt wird, zunächſt in Betracht. Dieſe ſind ihrem Gewichte gemäß in geordneter Reihenfolge: Jugend, Geſundheit, Wohlgeſtalt, der Bau des Skeletts, wobei die Kleinheit der Füße als eine charakteriſtiſche Schönheit des menſchlichen Typus und die vortreffliche Beſchaffenheit der Zähne als Werkzeug der Ernährung von erblicher Art eine wichtige Rolle ſpielen; dann eine gewiſſe Fülle des Fleiſches, wodurch ſich die Kraft des vegetativen Lebens kennzeichnet, zuletzt der Bau und Ausdruck des Geſichts, die Schönheit der Naſe, die Kleinheit des Mundes, das wohlgeſtaltete Kinn, die Bildung der Stirn und Augen u. ſ. w.

In Anſehung der *pſychiſchen* Merkmale beachtet die männliche Geſchlechtsliebe inſtinctiv die intellectuellen Eigenſchaften der Frau — es ſind die *erblichen* — mit größerem Intereſſe als die moraliſchen. Daher kommt es, daß viele ſchlimme Weiber, Variationen der Xanthippe, geheirathet werden. Was aber die Ausbildung der weiblichen Fähigkeiten betrifft, ſo werden dieſe lockenden Talente oft nur zur Ausſtellung in den Schaufenſtern der Geſellſchaft hergerichtet, ihre Mängel werden verdeckt und gleichſam ausgepolſtert, wie es auch mit den körperlichen geſchieht.

Die Individualitäten beider Geſchlechter haben jede ihre charakteriſtiſche Eigenthümlichkeit, die ſich durch keine Herzählung von Eigenſchaften erſchöpfen und kenntlich machen läßt; die Mannheit wie die Weiblichkeit haben ihre zahlloſen Grade, darunter ſolche, die ſich wechſelſeitig neutraliſiren, ergänzen und in ihrer Vereinigung die Gattungseinheit in der vollkommenſten Weiſe darſtellen, wie nach dem dichteriſchen Ausſpruch der männlichſte Mann und die weiblichſte Frau. Solche einander völlig angemeſſene Individualitäten, jede unvergleichlich und einzig in ihrer Art, auszuleſen und zu paaren, trachtet der höchſte Inſtinct der Geſchlechtsliebe; eine ſolche Vereinigung iſt ihr *Ideal*, denn ſie iſt das non plus ultra des auswählenden und individualiſirenden Geſchlechtstriebes.

Unter dem Geſichtspunkte Schopenhauers erſcheint dieſe auserleſenſte Art der Geſchlechtsliebe auch als verlarvter Gattungszweck, nämlich als die inſtinctive Wahl, wodurch ein auserleſenes, dem Intereſſe der Gattung

wichtiges Individuum ſeinen Weg in die Welt finden ſoll. Dieſe Wahl iſt, „metaphyſiſch betrachtet, der Begehr des Willens, als dieſes beſtimmte Individuum zu leben". Da dieſes Individuum nur von dieſen Eltern herkommen kann, ſo iſt der Wille, als dieſes Individuum zu leben, die unwillkürliche und unwiderſtehliche Anziehungskraft, die unter dem Scheine wechſelſeitiger perſönlicher Wahl die Eltern zu einander geführt und gepaart hat. An der Exiſtenz dieſes Individuums iſt der Gattung gelegen, nichts an den Verbrechen, die etwa vorausgehen. Verrath, Mord und Ehebruch mußten geſchehen, um die Bethſeba mit David zu vereinigen und den Weg zu bereiten, den einzig möglichen, auf welchem Salomo in die Welt kam. In ſeiner Schrift »de longa vita« hatte Paracelſus den Zuſammenhang zwiſchen dem Uriasbriefe und dem Urſprunge Salomos angedeutet; Schopenhauer hat dieſe Stelle benutzt, um ſeine Lehre von dem „Begehr des Willens, als dieſes beſtimmte Individuum zu leben", am Salomo zu exemplificiren.[1]

Wie der Eros ſeine Rolle „auf dem Sokkus" ſpielt und alle ehrbaren Privatintereſſen, namentlich die der Eltern und Ehemänner, mit Füßen tritt, um ſeine Zwecke zu erfüllen, hat Boccaccio in einem großen Theile des Decamerone auf ergötzliche Art erzählt. Welche erhabenen und tragiſchen Schickſale der Eros verurſacht, hat kein Dichter je ſo ergreifend und deutlich dargeſtellt, wie Shakeſpeare in Romeo und Julia. Der erſte Anblick der Liebenden entſcheidet ihr Schickſal. Wie Romeo, von der verfehlten Wahl der Roſalinde noch verdüſtert, die Giulietta erblickt, ruft er aus: „Schwör's, mein Geſicht, du ſahſt bis jetzt noch wahre Schönheit nicht!" Und ſie, wie ſie den Romeo geſehen, iſt ihrer Wahl vollkommen ſicher: „Iſt er vermählt, ſo iſt das Grab zum Brautbett mir erwählt!" Warum Romeo nicht etwas geduldiger gewartet, etwas beſonnener gehandelt und die Nachricht ſeines Dieners näher geprüft hat? Dann würde er den Brief Lorenzos erhalten, den Irrthum Balthaſars erkannt haben, und alles wäre gut geworden. Man hat ſolche Fragen öfter gethan. Die Antwort heißt: weil der Eros vor den Augen die Binde und an den Schultern Flügel hat; er iſt nicht blos blind, ſondern auch eilig, ſehr eilig!

Und am Ende, was kann der Eros, dieſe ſtärkſte aller Bejahungen des Willens zum Leben, anderes zur Folge haben, als Leiden und Tod? Er führt ja ſelbſt ein mörderiſches Geſchoß! „In den ſehnſüchtigen

[1] Ebendaſ. II. Cap. 44. S. 631.

Blicken der Liebenden entzündet ſich ſchon der Lebenswille eines neuen Individuums; ſie ſind der reinſte Ausdruck des Willens zum Leben in ſeiner Bejahung. Wie iſt er hier ſo ſanft und zärtlich! Wohlſein will er und ruhigen Genuß und ſanfte Freude für ſich, für andere, für alle. Es iſt das Thema des Anakreon. So lockt und ſchmeichelt er ſich ins Leben hinein. Iſt er aber erſt darin, dann zieht die Qual das Verbrechen und das Verbrechen die Qual herbei. Gräuel und Verwüſtung füllen den Schauplatz. Es iſt das Thema des Aeſchylus."[1] Erſt wirken die beſtrickenden Zauber der Helena, Paris empfängt den Lohn der Aphrodite für den Apfel, welcher der Preis der Schönheit war, Verlockung und Entführung gewinnen das Spiel; dann folgt vieljähriger Krieg, der Brand und die Zerſtörung Trojas, die Ermordung des Agamemnon, der Muttermord des Oreſtes u. ſ. f.

Daß die Liebenden die Erfüllung des Gattungszwecks für den Gipfel ihres perſönlichen Glücks, für das Maximum aller individuellen Befriedigungen anſehen: darin beſteht die Illuſion, der Wahn, „die ſtrahlende Chimäre", welche ihnen der Eros vorgaukelt, und die eben jenen blinden Inſtinct kennzeichnet, der das Weſen der Geſchlechtsliebe ausmacht. Der Generationsact iſt „das punctum saliens des Welteies", die Concentration des Willens zum Leben, der Wille katexochen, was auch der Sprachgebrauch anerkennt und bezeugt, wenn es heißt: „ſie war ihm zu Willen". Der Zeugungsact contrahirt eine Schuld, welche das erzeugte Individuum zu büßen hat und durch ſeinen Tod bezahlen muß. Von jedem Menſchenleben gilt, was Shakeſpeare ſeinen Prinzen zu Falſtaff ſagen läßt: „Du biſt der Natur einen Tod ſchuldig!" Daher jenes Schuld- und Schamgefühl, welches mit der Ausübung des Zeugungsactes unmittelbar zuſammenhängt, durch die Wiederholung und Gewohnheit allmählich abgeſtumpft und zuletzt unfühlbar gemacht wird. Plinius in ſeiner Naturgeſchichte nennt den Urſprung unſeres Daſeins »vitae poenitenda origo«. Kein Gegenſtand wird in der geſelligen und geſitteten Welt ſo ſorgfältig verhüllt und verheimlicht, keiner iſt zugleich ein ſo beſtändiges und beliebtes Thema zweideutiger Redensarten, frivoler Anſpielungen und Geſpräche. Wenn die Hülle abfällt, ſo ſehen wir den Hexenſabbath auf dem Blocksberge vor uns, wie ihn Goethe in ſeinen höchſt charakteriſtiſchen „Paralipomena zum

[1] Ebendaſ. II. Cap. 45. S. 653.

Faust ganz unverhohlen und offen geschildert hat. Was die Hexen und Teufel begehren, und was der Satan in seiner Thronrede ihnen vorpredigt, sind eitel Unzucht und Zoten.[1]

Wenn der Gattungszweck sich nicht in die Gestalt der Geschlechtsliebe verlarvte und mit der unbezwinglichen Macht des Instincts seine Erfüllung bewirkte, wenn darüber die ruhige Besonnenheit, Prüfung und Erkenntniß zu entscheiden hätten, so würde die Fortdauer der Menschheit gefährdet sein. Die Erkenntniß ist es, die uns den Weg zur Erlösung zeigt und das Quietiv bietet. Jedes neue Individuum, welches aus der Zeugung hervorgeht, trägt diese Quelle der Läuterung und des Heils in sich. Deshalb wirkt auch der Grund der Zeugung ganz anders als ihre Folge: jener besteht in den Lockungen der Wollust, diese in einem neuen Leben, dem die Heilsquelle inwohnt. Hieraus erklärt es sich, warum zwar der Zeugungsact, nicht aber die Schwangerschaft ein Schuld- und Schamgefühl mit sich bringt, warum jener nicht sorgfältig genug verheimlicht werden kann, diese dagegen offen und stolz zur Schau getragen wird[2], wenn nicht außerhalb ihrer gelegene Gründe der Furcht oder Eitelkeit es verhindern. Von einer schwangeren Frau sagt man: sie ist „gesegneten Leibes" und „guter Hoffnung."

Wenn aus der Bejahung des Willens zum Leben die Erhaltung und Fortpflanzung der Individuen, also die endlose Perpetuirung des menschlichen Daseins folgt: welche Art der menschlichen Gesellschaft und der Gerechtigkeit in der Welt folgt aus dieser Bejahung?

Fünfzehntes Capitel.

Die Gerechtigkeit in der Welt. Das Weltgericht.

I. Die zeitliche Gerechtigkeit.[3]

1. Die reine oder moralische Rechtslehre. Unrecht und Recht.

Wir unterscheiden zwei Arten der Selbstbetrachtung: die nach außen und die nach innen gekehrte: jene ist die empirische und ihr Object unser sinnliches Individuum, diese ist das Selbstbewußtsein und sein

[1] Ebendas. II. Cap. 45. S. 653. — [2] Parerga II. Cap. XIV. § 167. S. 338 ff. — Im Anhange zu dem Capitel „von der Metaphysik der Geschlechtsliebe" und im

unmittelbarer Gegenstand (das erkannte Subject) der Wille zum Leben. Als Object der ersten erscheinen wir uns in verschwindender Größe, ein unendlich kleiner Theil des Weltalls, als Object der zweiten dagegen in colossaler Größe, denn der Wille zum Leben ist in jedem Dinge ganz und ungetheilt enthalten.

Der Widerspruch dieser beiden Selbstbetrachtungen ist auch in zwei contradictorischen Sätzen die Doppelantwort auf die Frage nach der Vergänglichkeit oder Unvergänglichkeit unseres Daseins: Ich, dieses Individuum, der Gegenstand meiner empirischen Selbstbetrachtung, bin vergänglich; Ich, der Wille zum Leben, der unmittelbare Gegenstand meines Selbstbewußtseins, bin unvergänglich. Könnte dieses Wesen in irgend einem Dinge zu Grunde gehen, so wäre das Wesen aller Dinge, das Urwesen selbst vernichtet, wie es Angelus Silesius ausspricht:

Ich weiß, daß ohne mich Gott nicht ein Nu kann leben,
Werd' ich zu nicht, er muß von Noth den Geist aufgeben.[4]

Als Wille zum Leben erscheint uns das eigene Dasein in colossaler Größe: es ist alles in allem, das allein wirkliche Wesen, dem gegenüber die Individuen außer uns bloße Scheinwesen und Phantome sind. Die Bejahung des Willens zum Leben in dieser Allgültigkeit und Größe ist der Egoismus: die uneingeschränkte Bejahung des eigenen Willens, woraus nothwendig die Verneinung des fremden Willens folgt, die von dem letzteren als Unrecht gefühlt und abgewehrt wird. In dieser Abwehr besteht das Recht.

Hieraus ergeben sich einige Folgerungen, welche Schopenhauer für wesentliche und originelle Bestimmungen seiner Rechtslehre erklärt: 1. Unrecht und Recht verhalten sich, wie in unseren Empfindungszuständen Unlust und Lust, Schmerz und Wohlsein: das Unrecht ist die positive, das Recht die negative Bestimmung, denn es besteht in der Negation des Unrechts; wenn dieses nicht wäre, würde jenes

---

Zusammenhange damit hat Schopenhauer das scheußliche und weit verbreitete Laster der Päderastie zu erklären versucht. Um untaugliche Geburten in Folge der Verschlechterung des männlichen Saamens im declinirenden Alter zu verhüten, habe die Natur den männlichen Geschlechtstrieb vom Wege der Geschlechtsliebe abgelenkt und irregeleitet, woraus jenes Laster hervorgegangen sei. Die Welt als Wille u. s. f. II. Cap. 44. S. 643—651. — [3] Ebendas. I. § 61—62. S. 391 bis 414. II. Cap. 47. S. 676—692. Parerga II. Cap. VIII—IX. § 109—134. S. 215—283. — [4] Die Welt als Wille u. s. f. II. Cap. 47. S. 689 ff. Parerga II. Cap. VIII. § 116. S. 237.

nicht sein. 2. Unrecht und Recht sind nothwendige Folgen aus der Bejahung des Willens zum Leben, also schon im menschlichen Naturzustande gegeben und nicht erst durch den Staat und die positive Gesetzgebung entstanden. Es giebt daher eine reine oder moralische Rechtslehre, deren Anwendung die positive ist oder sein soll. Die Sätze der moralischen Rechtslehre folgen aus dem Wesen des Willens, wie die geometrischen Sätze aus dem des Raumes. Demnach ist es falsch, wenn Hobbes gelehrt hat, daß Recht und Unrecht conventionell seien und erst aus dem Staat hervorgehen. 3. Der Wille braucht die Dinge und bringt dieselben in seinen Dienst, indem er sie bearbeitet und gestaltet: daher ist nicht die Besitzergreifung, wie Kant lehrt, sondern die Arbeit die Quelle des Eigenthums.

2. Gewalt und List.

Das Unrecht, d. i. die Verneinung des fremden Willens, geschieht durch Gewalt und durch List. Der Leib als die unmittelbare Erscheinung des Willens ist der Gegenstand des gewaltthätigen Unrechts, dessen drei Stufen der Kannibalismus, der Mord und die thätliche Mißhandlung sind; die gewaltsame Aneignung des fremden Eigenthums ist der Diebstahl. Das durch List verübte Unrecht äußert sich als Arglist, Tücke, Treulosigkeit, Betrug, Verrath und Vertragsbruch, in welchem letzteren diese Art des Unrechts gipfelt. Die Grundform alles listigen Unrechts ist die Lüge. Um den fremden Willen zu verneinen, nimmt sie den Umweg durch den Intellect desselben, den sie verfälscht und täuscht, indem sie durch Scheinmotive, die sie ihm vorhält, den Willen des anderen nöthigt, zu seinem eigenen Nachtheil zu handeln. Diese Art der Lüge ist unter allen Umständen nichtswürdig und empört das natürliche Rechtsgefühl. Dazu kommt, daß sie aus Furcht die Gefahr der offenen Gewaltthat vermeidet; daher der Vorwurf der Lüge nicht blos den des Unrechts in sich schließt, sondern auch den der Feigheit.

In der Abwehr und Verhinderung des Unrechts besteht das Recht. Diese Abwehr ist das Recht der Nothwehr: die gewaltsame Nothwehr ist das Zwangsrecht, die listige die Nothlüge, deren Ausübung mit vollem Rechte geschieht, was Kant aus einem falschen Pflichtbegriff bestritten habe. Auch unberechtigte, zudringliche, aus-

ſpähende und ſpionirende Fragen darf man mit vollem Rechte ſo beantworten, daß der Frager getäuſcht und auf falſche Fährte gelenkt wird.

3. Der Staat und das Staatsrecht.

Aus der Bejahung des Willens zum Leben folgt, daß niemand Unrecht leiden will, alle daher verhindert werden müſſen, Unrecht zu thun, was durch die Vereinigung aller zur Errichtung einer Gewalt bewirkt wird, die das Unrecht abwehrt und verhindert, das Recht aber ſchützt und ſichert. Dieſer öffentliche Rechtszuſtand, worin Recht und Gewalt ſtets mit einander ſind und zuſammenwirken, iſt der *Staat*, deſſen Urſprung im Staatsvertrage, deſſen Zweck in der allgemeinen Sicherheit, und deſſen Verfaſſung in der Dreieinigkeit der geſetzgebenden, regierenden und richtenden Gewalt beſteht.

In dem vorſtaatlichen Zuſtande bilden die Menſchen keine Geſellſchaft, ſondern einen Haufen Wilder oder Sklaven, je nachdem die Anarchie oder die Despotie herrſcht. Die Staatsformen ſind entweder republikaniſch oder monarchiſch oder, ein Mittelding aus beiden, conſtitutionell-monarchiſch; die Republik tendirt zur Anarchie, die Monarchie zur Despotie, die conſtitutionelle Monarchie zur Herrſchaft der Factionen.

Wie es reine und angewandte Mathematik giebt, ſo giebt es auch reine (moraliſche) und angewandte Rechtslehre: dieſe beſteht in der poſitiven Geſetzgebung, die daher nichts ſanctioniren darf, was dem reinen oder moraliſchen Rechte widerſtreitet, wie Despotismus, Sklaverei, Frohnden u. ſ. w. Der Staat macht nicht das Recht, wie fälſchlicherweiſe angenommen und gelehrt wird, ſondern *ſchützt* es; er iſt durchaus Sicherheits- und Schutzanſtalt: er ſchützt das Recht nach außen durch das Völkerrecht, nach innen durch das Privatrecht, und gegen die Beſchützer ſelbſt durch das öffentliche oder verfaſſungsmäßige Recht, welches die Staatsgewalten ſondert und trennt. Nichts iſt der allgemeinen Sicherheit ſo gefährlich als die Anarchie und der Despotismus, daher zur Erfüllung der Staatszwecke keine Verfaſſung günſtiger iſt als die conſtitutionelle und erbliche Monarchie, denn die Verfaſſung ſchützt die Monarchie vor der Entartung in den Despotismus, die Erblichkeit ſchützt die Krone vor ehrgeizigen Bewerbern und verknüpft das Wohl einer einzigen Perſon und Familie ſolidariſch mit dem Staatswohl. Auch das Planetenſyſtem hat eine monarchiſche Verfaſſung, und je

höher die thierischen Organismen entwickelt sind, um so monarchischer werden sie regiert.

Es ist zweckmäßig, den Stimmen der politischen Unzufriedenheit Luft zu lassen und in der Preßfreiheit ein Sicherheitsventil zu öffnen, zugleich aber den Gefahren, welche sie mit sich bringt, durch Gesetze vorzubeugen und insbesondere die Anonymität der Preßstimmen absolut zu verbieten. Da die große Masse zu allen Zeit sowohl ungebildet als dumm ist und bleibt, so hält es Schopenhauer für thöricht und ungerecht, die Richter aus dem Volke zu wählen, weil dadurch der Bock zum Gärtner gemacht werde. Ueberhaupt verwirft er die Anwendung englischer Verfassungsformen auf deutsche Zustände; er will die Vielheit der deutschen Stämme und Fürsten erhalten, zugleich aber die Einheit des Reichs durch ein starkes Kaiserthum gesichert wissen, das zwischen Oesterreich und Preußen abwechseln solle. Wir erinnern uns, daß die Parerga, worin diese Ansicht zur Sprache kommt[1], Ende 1851 erschienen sind, nachdem die revolutionären und aufrührerischen Einheitsbestrebungen der Jahre 1848 und 1849 gescheitert und die preußischen Unionsversuche fehlgeschlagen waren. Fünfzehn Jahre später ist die deutsche Frage durch die Weisheit und Kraft der Bismarckschen Politik auf einem ganz anderen Wege gelöst worden, der wohl auch dem Verfasser der Parerga als der einzig mögliche eingeleuchtet haben würde. Er war kein großdeutscher Parteigänger und überhaupt kein Politiker.

In dem genannten Werke berührt Schopenhauer auch die deutsche Judenemancipation, die damals noch in Frage stand, zwanzig Jahre später aus der Begründung des neudeutschen Reiches in voller Geltung hervorging und heutzutage eine an Zahl, Eifer und Heftigkeit täglich wachsende Partei wider sich im Felde sieht, bestrebt sie rückgängig zu machen. Aus Gründen der Religion ist Schopenhauer der ausgesprochenste Antisemit[2]; er hält die jüdische Religion und ihre Arten („die jüdischen Religionen", wie er sich collectiv ausdrückt) für die schlechteste aller Culturvölker, für die allerschlechteste den Islam. Die jüdische Religion, deren Wesen der optimistisch gesinnte Monotheismus sei, habe zu ihrer Wurzel nicht die religiöse Gesinnung, sondern den nationalen Egoismus und bilde einen Theil der jüdischen Staats-

[1] Parerga II. Cap. IX. § 128. — [2] S. oben Buch I. Cap. VI. Seite 89.

verfaſſung. Das Judenthum ſei kein Glaubensbekenntniß, daher ſei es ganz falſch, wenn man daſſelbe „die jüdiſche Confeſſion" nenne, vielmehr müſſe man ſagen: „die jüdiſche Nation". Von den geſchichtlichen Völkern der alten Welt ſeien die Juden das einzige, welches ſeinen Untergang überlebt habe und nicht ſterben könne, wie es die Fabel vom Ahasverus ſchildere; unter den gegenwärtigen Völkern ſeien die Juden der Johann ohne Land, die Patrioten ohne Patria; das Vaterland jedes Juden ſeien die übrigen Juden, und das Band, welches ſie zuſammenhalte, werde durch die Taufe weder gelöſt noch gelockert; vielmehr ſei daſſelbe weit ſtärker und feſter, als ihre religiöſe oder politiſche Zuſammengehörigkeit mit einem andern Volke. Schopenhauer iſt wohl einer der erſten geweſen, der das Gewicht der Judenfrage aus der Wagſchale der Religion in die der Race und Abſtammung verlegt und darauf hingewieſen hat, daß an den Hinderniſſen der Emancipation die Taufe nicht das Mindeſte ändere; daß die Juden einen Staat im Staate bilden, der durch die Emancipation, d. h. die Ertheilung gleicher Staatsrechte nicht aufgelöſt, ſondern verſtärkt und mächtiger gemacht werde. Man möge ihnen gleiche bürgerliche, aber nicht gleiche politiſche Rechte einräumen, die letzteren nicht eher, als bis ſie aufgehört haben, eine für ſich beſtehende Race zu ſein und durch Heirathen im Laufe der Generationen germaniſirt worden ſind. Dann wird Ahasverus begraben werden. Unter den „dem Nationalcharakter der Juden anhängenden, bekannten Fehlern" ſei, wie Schopenhauer bemerkt, „eine wunderſame Abweſenheit alles deſſen, was das Wort verecundia ausdrückt, der hervorſtechendſte, wenngleich ein Mangel, der in der Welt beſſer weiter hilft, als vielleicht irgend eine poſitive Eigenſchaft".[1]

4. Die Strafgerechtigkeit.

Der Staat verändert die Charaktere nicht, und der Menſch wird im bürgerlichen Zuſtande ſo wenig ein nichtegoiſtiſches Weſen als das Raubthier im Käfig ein grasfreſſendes Thier; daher hat es der Staat nicht mit den Geſinnungen, ſondern nur mit den Handlungen zu thun, er ſoll das Unrecht verhindern und abwehren: dies geſchieht durch das Geſetz, welches dem Unrecht die Strafe androht, durch die Strafe,

[1] Parerga. Bd. II. Cap. IX. § 133. S. 278—281.

welche die Staatsgewalt an dem Uebelthäter vollzieht. In dem Strafgesetz und dessen Vollstreckung auf Grund der gerichtlichen Sentenz besteht die Strafgerechtigkeit.

Demnach ist der Gegenstand der Strafe nicht eigentlich der Thäter — dieser ist der Charakter und die Gesinnung des Verbrechers — sondern die That: diese soll abgewehrt und verhindert werden. Die geschehene ist nicht mehr ungeschehen zu machen, es bleibt daher nichts übrig, als die künftige abzuwehren und zu verhindern. Hieraus folgt, daß die Strafe keinen anderen Zweck haben kann, als die Abschreckung, wie A. Feuerbach gelehrt hat. Durch die gesetzmäßig angedrohte Strafe und deren unbedingte Vollziehung soll der böse Wille sich abgeschreckt fühlen, die verpönte Handlung zu begehen. Egoistische Motive treiben zur That, stärkere Gegenmotive sollen dieselbe verhindern; das Strafgesetzbuch ist ein Verzeichniß solcher Gegenmotive.

Die Strafe soll nicht vergelten, sondern verhindern; daher verwirft Schopenhauer Kants Lehre von der vergeltenden Strafgerechtigkeit: es soll gestraft werden, wie Seneca sagt, nicht »quia peccatum est«, sondern »ne peccetur«. Vergelten heißt rächen, abschrecken heißt strafen. Die Rache geht auf die vergangene That, die Strafe auf die zukünftige. Da nun der Mord nur durch den Tod des Mörders abgeschreckt und verhindert werden kann, so folgt im Interesse der allgemeinen Sicherheit die Nothwendigkeit der Todesstrafe, die erst dann abgeschafft werden kann, wenn der Mord abgeschafft sein wird.

Da der Gegenstand der Strafe die That, ihr Zweck die Abschreckung ist, so kann der letztere weder in die Vergeltung noch auch in die Erziehung und Besserung des Thäters gesetzt werden, wie Krause und seine Schüler gelehrt haben, die Schopenhauer gar nicht gekannt zu haben scheint. Auf seinem Standpunkte kann natürlich nicht die Rede davon sein, daß der Staat die menschlichen Charaktere zu verändern und zu bessern vermöge; wohl aber verträgt es sich mit den Freiheitsstrafen ganz gut, daß sie in einer Weise geordnet und ausgeführt werden, welche auf die Erkenntnißzustände der Uebelthäter und dadurch auf die Wahl ihrer Motive einen wohlthätigen und bessernden Einfluß ausübt. Die Strafgerechtigkeit des Staats, weil sie abschrecken und verhindern will, geht auf die Zukunft: daher nennt sie Schopenhauer „die zeitliche Gerechtigkeit im Unterschiede von und im Gegensatze zu der ewigen".

II. Die ewige Gerechtigkeit.

1. Schuld und Strafe.

Die zeitliche Gerechtigkeit folgt aus dem Wesen des Staats, die ewige aus dem der Welt: in jener fallen Schuld und Strafe auseinander, erst die Schuld, dann die Strafe; in dieser dagegen fallen beide zusammen, jede Schuld trägt ihre Strafe in sich, jedes Leiden ist verschuldet. Auf dem Schauplatz der zeitlichen Gerechtigkeit wird mehr Unrecht begangen als gebüßt, auf dem der ewigen wird genau so viel Unrecht gebüßt als gethan. Könnte man in die eine Wagschale alle Schuld, das malum culpae, in die andere alles Leiden, das malum poenae, legen, so würden beide im völligen Gleichgewicht stehen und der Wagebalken balanciren. Die Welt ist zugleich das Weltgericht: darin besteht die ewige Gerechtigkeit.

Diese Gerechtigkeit aber zu erkennen, sind die Menschen nicht im Stande, solange sie die Welt durch den Schleier der Maja betrachten, d. h. in Zeit und Raum, dem principium individuationis, wodurch der Urwille, das in allen Dingen identische Urwesen, in zahllosen, getrennten und gesonderten Individuen erscheint, so daß hier nichts anderes erblickt werden kann, als die höchst ungleiche und ungerechte Vertheilung der Güter und Uebel. „Dem Schlechten folgt es mit Liebesblick, nicht dem Guten gehöret die Erde." Der Böse lebt herrlich und in Freuden, während der Tugendhafte erdrückt wird vom Uebermaße des Leidens. Ein anderes Individuum ist der Quäler, ein anderes der Gequälte.

Indessen wird schon die etwas tiefere Betrachtung der vorhandenen Welt gewahr werden, daß es überhaupt kein zeitliches Glück giebt, daß alles sogenannte Glück in dieser Welt auf untergrabenem Boden wandelt und dem Schiffer im Schiffchen gleicht mitten auf tobendem Meer. Fällt aber der Schleier der Maja, wird das principium individuationis durchschaut, so erkennt man, daß eines und dasselbe Wesen die Uebel sowohl verursacht als erleidet und beides zugleich ist: quälend und gequält, peinigend und gepeinigt. Die Weisheit des Veda offenbart ihrem Lehrlinge das Geheimniß der Welt, indem sie alle Erscheinungen an ihm vorüberziehen und jede zu ihm sprechen läßt: „Das bist Du!" »Tat twam asi!« Es ist die mystische Formel des Brahmanismus.

2. Die Seelenwanderung. Metempsychose und Palingenesie.

Diese tiefste der Wahrheiten, die in der Wesenseinheit aller Erscheinungen besteht, läßt sich dem Sinne des Volks nur dadurch einleuchtend machen, daß ihm das Präsens in der Form des Futurums, die Gegenwart in der Form der Zukunft, die Vereinigung entgegengesetzter Zustände in einem und demselben Wesen in der Form der Succession oder Zeitfolge, d. h. mythisch dargestellt wird. Das Thema der mythischen Darstellung heißt nicht: „das bist du!" sondern: „das wirst du sein!" „Die Uebel, welche du jetzt verursacht hast, wirst du künftig erleiden; jetzt bist du der Quäler, künftig wirst du der Gequälte sein!"

So erscheint die mystische Formel des Brahmanismus in der mythischen Form der Seelenwanderung, die Schopenhauer als die tiefsinnigste und wahrste aller Mythen preist, als das non plus ultra der Mythologie. Die Strafe der zeitlichen Gerechtigkeit war abschreckend, nicht vergeltend. Die ewige Gerechtigkeit dagegen übt die Vergeltung und läßt die künftigen Zustände, welche in der Seelenwanderung erlebt werden sollen, als Vergeltungszustände erscheinen. Was du Uebles gethan hast, sollst du büßen; dieselben Leiden, die du verhängt hast, sollst du erdulden. Der Thierquäler wird in der Gestalt des gequälten Thieres wiedererscheinen.

Die ewige Gerechtigkeit übt sowohl die strafende als die lohnende Vergeltung. Der Böse wird nach dem Maße seiner Bosheit als Paria, Tschandala, Aussätziger, Krokodil u. s. f. wiederkommen; der Gute nach dem Maße seiner Lauterkeit als Brahmane, Weiser, Heiliger; der absolut Wahrhaftige, dessen Mund sich mit keiner Lüge befleckt hat, soll Nirwana erlangen, einen Zustand, in welchem es vier Dinge nicht giebt: Geburt, Alter, Krankheit und Tod.[1]

Der Schauplatz der Seelenwanderung ist die vorhandene, wirkliche Welt, ihr Thema die ewige Gerechtigkeit der Vergeltung, ihr Zweck die Willensläuterung, bis derjenige Grad der Lauterkeit erreicht ist, welcher den Willen zum Leben verneint und Nirwana zur Folge hat. Aber der Wechsel der Gestalten, in welchem die Seelenwanderung vor sich geht, läßt sich auf zwei verschiedene Arten vorstellen, welche Schopenhauer als die exoterische und esoterische, als die populäre und meta-

[1] Die Welt als Wille. I. § 63. S. 414—421.

phyſiſche unterſcheidet: jene nennt er „Metempſychoſe", dieſe dagegen „Palingeneſie". Die Metempſychoſe lehren der Brahmanismus wie der Buddhaismus, aber die eſoteriſche Lehre des letzteren iſt die Palingeneſie, und in dieſer Form bejaht auch Schopenhauer die Seelenwanderungslehre nicht blos als einen mythologiſchen Ausdruck, ſondern als einen weſentlichen Beſtandtheil ſeiner eigenen Metaphyſik. Seine Lehre von der Unſterblichkeit oder der endloſen Fortdauer des individuellen Lebens fällt mit dieſer Lehre zuſammen.

Unter Metempſychoſe verſtehen wir die Wanderung der aus Wille und Intellect beſtehenden Seele: das Individuum ſtirbt und wird nach dem Grade ſeiner moraliſchen Beſchaffenheit und Schuld in anderen Leibern wiedergeboren, immer begleitet von ſeinem Intellect und der Erinnerung an ſeine früheren Zuſtände, wie von Pythagoras erzählt wird, er habe ſich beim Anblick der Waffen des Euphorbos erinnert, einſt dieſer trojaniſche Held geweſen zu ſein. Dieſe Weiſe, die Seelenwanderung vorzuſtellen, muß als eine mythiſche und exoteriſche angeſehen werden, da der Intellect ſo genau mit ſeinem Leibe zuſammenhängt, daß er nicht wandern, nicht in verſchiedenen Leibern wiedererſcheinen kann und doch bleiben, was er iſt. Die endloſe Fortdauer des Individuums, begleitet von demſelben Intellect mit allen ſeinen Erinnerungen, müßte auch denſelben Leib beibehalten und die unerträgliche Exiſtenz des ewigen Juden führen.

Ganz anders die Palingeneſie. Das Individuum ſtirbt, um als ſolches nie wiederzukehren; aber der Kern ſeines Daſeins bleibt und iſt unzerſtörbar: das Ding an ſich, der Wille zum Leben, ſo lange er ſich nicht ſelbſt verneint. Wie ſich der Schlaf zum Individuum verhält, ſo verhält ſich der Tod zur Gattung, zum Lebenswillen, dieſem Kerne alles Daſeins. Der Todesſchlaf iſt die Lethe, worin der ausgelebte Intellect mit allen ſeinen Erinnerungen untergeht, um nie wiederzuerwachen. Aber dem Willen zum Leben, ſo lange er ſich bejaht, iſt das Leben und die Gegenwart gewiß, ein neues Leben und ein neuer, friſcher Intellect: „Zu neuen Ufern lockt ein neuer Tag!", wie Goethes Fauſt und Schopenhauer mit ihm ausruft. Wir werden alſo ohne alle Erinnerungen an unſere früheren Zuſtände in dieſer Welt wiedererſcheinen als andere oder in anderen Individuen; wir werden einander auch wiederſehen, aber nicht in einer andern Welt, ſondern in dieſer. Die Perſonen, welche mit uns gelebt haben, werden auch

mit uns wiedergeboren werden und analoge Verhältnisse zu uns haben; hieraus erklären sich vielleicht dunkle Sympathien und Antipathien, die von ungewissen Ahnungen begleitet sind, Gefühle, wie sie Goethe in einem seiner frühesten Briefe an Charlotte von Stein schildert: „Ach, du warst in abgelebten Zeiten meine Schwester oder meine Frau". „Und von allen dem schwebt ein Erinnern nur noch um das ungewisse Herz!"[1] — Nur Buddha, der siegreich vollendete, soll sowohl an die eigenen früheren Geburten als an die der anderen sich auf das deutlichste erinnern. Demnach erscheinen die Geburten als *physische Wiedergeburten*, die das Ableben der Individuen zu ihrer Voraussetzung haben. Zwischen dem Tode der vorhandenen und den Geburten neuer Individuen herrscht ein geheimnißvoller Zusammenhang, ohne allen bisher erkennbaren Causalnexus. Je mehr Individuen sterben, um so mehr werden geboren. Verheerende Seuchen gehen mit großer Fruchtbarkeit Hand in Hand, wie es im 14. Jahrhundert geschah, als der schwarze Tod seine Ernte hielt; es besteht ein constantes Verhältniß zwischen der Zahl der Todesfälle und der Zahl der Geburten. „Hier tritt unleugbar und auf eine stupende Weise das Metaphysische als unmittelbarer Erklärungsgrund des Physischen auf. Jedes neugeborene Wesen zwar tritt frisch und freudig in das neue Dasein und genießt es als ein geschenktes: aber es giebt und kann nichts Geschenktes geben. Sein frisches Dasein ist bezahlt durch das Alter und den Tod eines abgelebten, welches untergegangen ist, aber den unzerstörbaren Keim enthielt, aus dem dieses neu entstanden ist: sie sind *ein* Wesen. Die Brücke zwischen beiden nachzuweisen, wäre freilich die Lösung eines schweren Räthsels. Die hier ausgesprochene große Wahrheit ist auch nie ganz verkannt worden, wenn sie gleich nicht auf ihren genauen und richtigen Sinn zurückgeführt werden konnte, als welches allein durch die Lehre vom Primat und metaphysischen Wesen des Willens und der secundären, blos organischen Natur des Intellects möglich wird."[2]

Wenn das Alter und die Verbreitung einer Lehre zum Zeugniß ihrer Wahrheit dienen können, so giebt es keine, welche dieses Zeugniß in einem solchen Maße für sich in Anspruch nehmen kann, als die Lehre von der Unzerstörbarkeit oder Unsterblichkeit unseres Wesens in

[1] Goethes Briefe an Frau von Stein (d. 14. April 1776). — [2] Die Welt als Welt u. s. f. I. § 54. Bd. II. Cap. 41. (S. 528—583.) S. 574—577.

der Form der Seelenwanderung, ob sie nun als Metempsychose oder als Palingenesie vorgestellt wird. Es ist der Glaube unserer Ureltern in Indien, die Lehre des Veda, der altasiatischen Religionen, der Kern des Brahmanismus und Buddhaismus, zu deren Bekennern im weitesten Umfange mehr als die Hälfte des Menschengeschlechtes zählt, das ganze nicht islamisirte Asien: sie bildet einen wesentlichen Bestandtheil der ägyptischen Religion, der Orphischen Mysterien, der Pythagoreischen und Platonischen Philosophie, sie wird im altskandinavischen und germanischen Heidenthum von der Völuspa, dem großartigsten der Eddalieder, in der altkeltischen Religion von den Druiden verkündet; sie bezeugt sich sogar in dem Glauben wilder Naturvölker in Afrika, Amerika und Australien.

Es ist doch sehr merkwürdig, daß die rohsten und die tiefsten Vorstellungen, daß Wilde voller Aberglauben und höchst scharfsinnige Denker, skeptisch und kritisch gesinnte, in der Bejahung der Seelenwanderung zusammentreffen. Hat doch sogar ein Skeptiker wie Hume in seiner postumen Abhandlung über die Unsterblichkeit erklärt, daß „die Metempsychose das einzige System dieser Art sei, worauf die Philosophie hören könne". Wir werden an den Ausspruch Lichtenbergs in seiner Selbstcharakteristik erinnert: „Ich kann den Gedanken nicht los werden, daß ich gestorben war, ehe ich geboren wurde". Und Lessing in der „Erziehung des Menschengeschlechts": „Aber warum könnte jeder einzelne Mensch auch nicht mehr als einmal auf dieser Welt vorhanden gewesen sein? Ist diese Hypothese darum so lächerlich, weil sie die älteste ist? Weil der menschliche Verstand, ehe ihn die Sophisterei der Schule zerstreut und geschwächt hatte, sogleich darauf verfiel?" „Warum sollte ich nicht so oft wiederkommen, als ich neue Kenntnisse, neue Fertigkeiten zu erlangen geschickt bin? Bringe ich auf einmal so viel weg, daß es der Mühe wiederzukommen etwa nicht lohnet? Darum nicht? — Oder weil ich es vergesse, daß ich schon dagewesen? Wohl mir, daß ich es vergesse! Die Erinnerung meiner vorigen Zustände würde mir nur einen schlechten Gebrauch des gegenwärtigen zu machen erlauben. Und was ich jetzt vergessen muß, habe ich denn das auf ewig vergessen? Oder, weil so viel Zeit für mich verloren gehen würde? — Verloren? — Und was habe ich denn zu versäumen? Ist nicht die ganze Ewigkeit mein?"[1]

[1] Lessing, Die Erziehung des Menschengeschlechts. § 94—100.

Leſſing lehrt die Palingeneſie auf intellectueller Baſis, Schopenhauer auf moraliſcher. In einem Punkte ſind beide einverſtanden: daß die irdiſchen Wiedergeburten nicht von der Erinnerung an die früheren Zuſtände, alſo nicht von demſelben Intellect begleitet ſein können. Eben darin liegt der Unterſchied zwiſchen der Metempſychoſe und der Palingeneſie. „Weil ich es vergeſſe, daß ich ſchon dageweſen? Wohl mir, daß ich es vergeſſe!“

Sechszehntes Capitel.

Das Fundament der Ethik als deren zweites Grundproblem.

I. Der Grundſatz und die Grundlage der Moral.

1. Das Problem.

Daß die Leiden und das Elend des Daſeins nicht größer ſein können, als ſie ſind: dieſe Einſicht bildet das Thema des Peſſimismus.[1] Daß die Größe des Leidens und die Größe der Schuld einander völlig gleich ſind, daß alles Leiden verſchuldet, alles Leben Abbüßung und demgemäß die Welt eine Buß- und Strafanſtalt iſt und ſein muß: darin beſteht die ewige Gerechtigkeit oder das Weltgericht, welches nicht erſt am jüngſten Tage kommen wird, ſondern ſchon am erſten erſchienen iſt und nie aufgehört hat ſich zu offenbaren, es iſt ſo alt wie die Welt. Mit der Erkenntniß des Weltelends vereinigt ſich die des Weltgerichts und ruft dem Willen zu: „Das biſt du! das alles iſt dein Werk und deine Schuld! Weil du ſo nichtswürdig biſt, darum iſt die Welt ſo traurig. Tu l'as voulu!“

Aus der Erkenntniß der ewigen Gerechtigkeit leuchtet ein, daß die Erlöſung aus den Banden dieſer Buß- und Strafanſtalt nur durch die Tilgung der Schuld geſchehen kann; und da alle Schuld aus der Bejahung des Willens zum Leben hervorgeht, ſo kann die Schuld auch nur durch die Verneinung des Willens zum Leben getilgt werden. So lange der Wille noch durch Motive zu dieſem oder jenem beſtimmt wird, ſo lange währt ſeine Selbſtbejahung. Erſt wenn die Motive zu wirken aufhören, tritt das Quietiv ein und beſchwichtigt

[1] Die Welt als Wille u. ſ. f. II. Cap. 46. S. 657—676. Parerga II. Cap. XI und XII. S. 303—328.

den Sturm und die Unruhe der Affecte: erſt dann wendet ſich der Wille von der Selbſtbejahung zur Selbſtverneinung, und die Erlöſung gelangt zum Durchbruch.

Wir ſtehen unmittelbar vor der Grundfrage der Ethik: Motiv oder Quietiv? Auch iſt ſchon in der Wurzel des empiriſchen Charakters der intelligible, d. i. die moraliſche Freiheit nachgewieſen worden, kraft welcher der Wille das Quietiv ergreifen, ſich wenden und die Erlöſung herbeiführen kann. Die Frage nach der menſchlichen Willensfreiheit war jenes erſte Grundproblem der Ethik, deſſen Löſung Schopenhauer in ſeiner erſten Preisſchrift ausgeführt hat.[1] Nun aber ſind die empiriſchen, von Motiven beherrſchten Charaktere mit ihrer individuellen, angeborenen Geſinnungsart, dieſer That des intelligibeln Charakters, von ſehr verſchiedener moraliſcher Beſchaffenheit, wie denn der Unterſchied guter und ſchlechter Menſchen als eine unleugbare, überall im Leben und im Sprachgebrauch anerkannte Thatſache gilt. Worin beſteht und wie erklärt ſich dieſer Unterſchied? Welches ſind die Principien der guten Denk- und Handlungsweiſe? Mit dieſen Fragen als ihrem Grundthema hat ſich von jeher alle Sittenlehre beſchäftigt, die gewöhnliche und die philoſophiſche; ſie bilden „das zweite Grundproblem der Ethik", welches Schopenhauer unter dem Titel „das Fundament der Moral" in ſeiner zweiten Preisſchrift behandelt hat.[2]

Man muß wohl unterſcheiden zwiſchen dem Grundſatz und der Grundlage, zwiſchen dem Princip und dem Fundament der Moral: jenes erklärt, was Moralität iſt und in aller Welt als ſolche gilt dieſes begründet die Sache; jenes enthält das Was (ὅτι), dieſes das Warum (διότι). Die Frage nach dem Princip oder Grundſatz iſt nicht ſchwer zu beantworten, und faſt alle Moralſyſteme laufen auf daſſelbe hinaus; dagegen ſei die Frage nach dem Fundament ſehr ſchwer zu beantworten und auch bisher noch nie wirklich beantwortet worden. Daher lautet das Motto der Schrift: „Moral predigen, iſt leicht, Moral begründen ſchwer".[3]

---

[1] S. oben Cap. XIII. S. 354—362. — [2] Die Welt als Wille u. ſ. f. I. § 62. S. 402 Anmkg. Die beiden Grundprobleme der Ethik (1841). S. 101 bis 272. § 10—22. Frauenſtädts Geſammt-Ausgabe. Bd. IV. S. 103—275. (Die erſte Hälfte des Textes enthält die polemiſche Kritik der Kantiſchen Sittenlehre.) — [3] S. oben Buch I. Cap. V. S. 79 ff.

2. Die Kritik der Kantischen Sittenlehre.

Auch die Kantische Sittenlehre trotz ihrem seit zwei Menschenaltern herrschenden Ansehen habe die Frage keineswegs gelöst: vielmehr habe sie den Grundsatz mit der Grundlage vermischt, sie habe jenen nicht so formulirt, daß er den Charakter der Moralität richtig und genau ausspreche, sie habe diese in drei verschiedenen Formen darzuthun gesucht, als die absolute Gesetzmäßigkeit der Maxime, als die unbedingte Achtung der Menschenwürde und als die Autonomie des Willens; sie habe „Rechtspflichten" und „Tugendpflichten" unterschieden, während jene zu diesen gehören oder, besser gesagt, die rechtliche Denk- und Handlungsweise nicht Tugendpflicht, sondern Tugend zu nennen sei, sie habe die „Pflichten gegen sich selbst" als eine besondere Kategorie behandelt, während es solche Pflichten überhaupt nicht gebe; endlich habe sie von dem Pflichtbegriff eine viel zu weite und darum falsche Anwendung gemacht; der Umfang der Pflicht reiche nicht weiter, als die eingegangene Verpflichtung, daher von absoluten Pflichten so wenig geredet werden könne, als von absoluten Zwecken, absolutem Sollen, kategorischen Imperativen u. s. w. Die Form der Gebote stamme aus dem Dekalog, die theologische Moral bilde die Wurzel der Kantischen Sittenlehre, daher es nicht zu verwundern sei, daß die Moraltheologie, d. i. die praktische Vernunft mit ihren Postulaten aus ihr hervorgehe.

Wir lassen diese Kritik auf sich beruhen, da eine nähere Prüfung derselben nicht im Interesse der gegenwärtigen Darstellung liegt und uns zu weit von unserem Thema abführen würde. Wir bezeichnen es kurz als den hervorstechenden Grundzug dieser Kritik, daß sie den dictatorischen und imperativen Charakter der Kantischen Sittenlehre durchgängig bekämpft. Wenn man die Charakterzüge einer Sache übertreibe, so entstehe deren Karikatur. Dies gelte auch von den Systemen. So habe Fichte die Charakterzüge der Kantischen Kritik sowohl der reinen als auch der praktischen Vernunft karikirt: jene in seiner „Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre", diese in seinem „System der Sittenlehre", worin der kategorische Imperativ die Rolle des Schicksals spiele; die vollkommenste Entwicklung dieses „Systems des moralischen Fatalismus" sei die „Wissenschaftslehre in ihrem allgemeinen Umrisse" (1810).[1] — Es sei nicht die Aufgabe der

[1] Ebendas. § 11. „Die Fichtesche Ethik als Vergrößerungsspiegel der Fehler der Kantischen."

Moral, die menſchlichen Geſinnungen und Handlungen zu gebieten, ſondern dieſelben zu erklären; ſie habe mit der Erfahrung zu rechnen und die Probe der Menſchenkenntniß zu beſtehen.

3. Die gute und böſe Geſinnung. Das gute und böſe Gewiſſen.

Der unbeſtreitbare und von allen empfundene Grundſatz der Moralität läßt ſich einfach und genau ſo ausſprechen: „Thue keinem Unrecht, vielmehr hilf allen, ſo viel du kannſt". In der Erfüllung der erſten Hälfte dieſes Satzes (neminem laede) beſteht die Tugend der Gerechtigkeit, in der Erfüllung der zweiten (imo omnes, quantum potes, juva) die der Menſchenliebe. Hier iſt nicht die Rede von jener erzwungenen und erzwingbaren Gerechtigkeit, welche die Staatsgeſetze vorſchreiben und deren Gegentheil ſie beſtrafen, es iſt nicht die Rede von der legalen, ſondern von der moraliſchen Gerechtigkeit, die Schopenhauer auch die freie oder freiwillige nennt. Dieſe allein iſt Tugend, und zwar iſt ſie die Cardinaltugend.

Das Gegentheil dieſer Tugend iſt der Egoismus, deſſen alleiniges Thema das eigene Wohl und Wehe iſt, und deſſen Grundſatz demgemäß lautet: „Hilf keinem, vielmehr thue allen nach Kräften Unrecht, wenn es dir Nutzen bringt". Es iſt der Grundſatz der Immoralität. „Der Egoismus iſt grenzenlos, er iſt coloſſal und überragt die Welt." „Indem ich", ſagt Schopenhauer, „um ohne Weitläufigkeit die Stärke dieſer antimoraliſchen Potenz auszudrücken, darauf bedacht war, die Größe des Egoismus mit einem Zuge zu bezeichnen, und deshalb nach einer recht emphatiſchen Hyperbel ſuchte, bin ich zuletzt auf dieſe gerathen: mancher Menſch wäre im Stande einen andern todtzuſchlagen, blos um mit deſſen Fette ſich die Stiefeln zu ſchmieren. Aber dabei blieb mir doch der Skrupel, ob es auch wirklich eine Hyperbel wäre."[1]

Das Gegentheil der Menſchenliebe ſind Gehäſſigkeit und Uebelwollen, aus welchen Geſinnungen bei dem Anblick fremden Wohls der Neid, bei dem fremden Wehes die Schadenfreude hervorgeht, und wenn das fremde Wehe nicht blos vergnüglich betrachtet, ſondern ohne allen eigenen Nutzen verurſacht wird, blos um ſich daran zu weiden, die Bosheit und die Grauſamkeit, deren Grundſatz heißt: „Thue ſo viel Unrecht und Uebel, als du kannſt (omnes, quantum potes, laede)".

[1] Das Fundament der Moral. § 14. S. 201.

Die Gegentheile der Tugenden sind die Laster. Wie die beiden Grundformen aller Tugend die Gerechtigkeit und die Menschenliebe sind, so sind die beiden Grundformen aller Laster der Egoismus und die Gehässigkeit, deren Extrem in der Bosheit besteht. Aus dem Egoismus folgen „Gier, Völlerei, Wollust, Eigennutz, Geiz, Habsucht, Ungerechtigkeit, Hartherzigkeit, Stolz, Hoffart u. s. w., aus der Gehässigkeit aber Mißgunst, Neid, Uebelwollen, Bosheit, Schadenfreude, spähende Neugier, Verleumdung, Insolenz, Petulanz, Haß, Zorn, Verrath, Tücke, Rachsucht, Grausamkeit u. s. w. Die erste Wurzel ist mehr thierisch, die zweite mehr teuflisch". Diese Versammlung von Lastern gleicht der Hölle Dantes und dem Pandämonium Miltons.[1]

Das Thema alles menschlichen Wollens, in zahllosen Variationen, ist unser Wohl und Wehe. Es giebt nichts Drittes. Dieses Thema aber zerfällt in drei Arten: entweder handelt es sich lediglich um das eigene Wohl und Wehe, oder um das fremde Wehe, oder um das fremde Wohl. Das eigene Wohl ist das Ziel des Egoismus, das fremde Wehe ist das der Bosheit, das fremde Wohl ist das der Gerechtigkeit und Menschenliebe. Eine so scharfe Grenzlinie scheidet die Immoralität von der Moralität, die „antimoralischen Triebfedern", wie Schopenhauer sie nennt, von den „moralischen". Sollte es noch ein viertes Ziel geben? Dieses könnte nur sein das *eigene Wehe*, nicht um es zu vermeiden, sondern um es auf sich zu nehmen und zu tragen. Aber dieses Ziel liegt schon jenseits der Bejahung des Willens zum Leben und erscheint erst nach dem Aufgange des Quietivs. Eine so scharfe Grenzlinie scheidet die Bejahung des Willens zum Leben von der Verneinung.

Da unsere Gesinnungen dem Erkennen vorhergehen und keineswegs aus ihm folgen, so lernen wir unseren Charakter und dessen Willensbeschaffenheit erst aus den Thaten kennen, welche ihn offenbaren. Was geschehen ist, läßt sich nicht mehr ungeschehen machen: das steht fest und ist unumstößlich gewiß. Diese aus unseren Thaten uns unmittelbar einleuchtende Gewißheit unseres moralischen Wesens ist das *Gewissen*, welches daher erst nach der That redet, d. h. *richtet*, unausbleiblich und unfehlbar. Sein durchgängiges Thema ist der eigene empirische Charakter: „Du hast so gehandelt, weil du so *bist*!" Aus den Thaten

[1] Ebendas. § 14. S. 204.

der Gerechtigkeit und Menschenliebe folgt ein zufriedenes, aus denen des Egoismus und der Bosheit ein unzufriedenes Gewissen: jenes heißt das gute, dieses das böse Gewissen; das Vorgefühl des letzteren ist die Gewissensfurcht; die Stimme, womit es nach unerhörten Thaten der Bosheit und Grausamkeit redet, ist die Gewissensangst, wie dieselbe Schiller in Franz Moor, Shakespeare in Richard III. geschildert hat. Richards Worte: „O feig Gewissen, wie du mich bedrückst!" kennzeichnen die Gewissensangst. Hamlets Worte: „So macht Gewissen Feige aus uns allen!" kennzeichnen die Gewissensfurcht.

II. Das Mitleid als Fundament der Ethik.

1. Der metaphysische Grund des Mitleids. Rousseau.

Das gute Gewissen ist die Folge der durch Thaten bewährten Gerechtigkeit und Menschenliebe. Was ist deren Grund und Quelle? In diese Frage zieht sich das Problem zusammen, welches Schopenhauer „das Fundament der Moral" genannt hat. Das Thema jener beiden Tugenden ist das fremde Wohl und Wehe, wenn uns dasselbe so, wie unser eigenes, am Herzen liegt, wenn wir es so lebhaft, wie die betroffenen Personen selbst, empfinden. Aus einem solchen lebendigen und tiefen Mitgefühl entspringen nothwendig und unmittelbar die moralischen Triebfedern der Gerechtigkeit und Menschenliebe.

Nun ist bereits gezeigt worden, daß wir unser Wohlsein weniger als unsere Leiden und, wenn es zum gewohnten Zustande geworden ist, gar nicht mehr fühlen. Dasselbe gilt von dem fremden Wohl; auch dieses weckt uns keine lebendige Empfindung und Vorstellung, wenn nicht etwa die Personen, die es erleben, uns so nahe stehen, daß wir davon mitbetroffen werden. Sich wohlbefinden heißt so viel als nichtleiden; daher dem Leiden die positive Bedeutung zugeschrieben wurde, dem Wohlsein die negative. Ebenso verhielten sich Unrecht und Recht. Hieraus erhellt, daß jenes Mitgefühl, die lebendige Quelle aller hülfreichen Gesinnungen und Handlungen, wesentlich im Mitleide besteht und dieses daher den Grund der Moralität und die Erkenntniß dieser seiner fundamentalen Bedeutung die Grundlage oder das Fundament der Moral ausmacht. „Das Mitleid ist die Basis aller freien Gerechtigkeit und aller echten Menschenliebe, die alleinige Quelle

aller Handlungen von moraliſchem Werthe.“ Es iſt, um es nach Goetheſcher Ausdrucksweiſe zu bezeichnen, „das ethiſche Urphänomen“.[1]

Statt „Gerechtigkeit und Menſchenliebe“ ſagen wir jetzt kurzweg „Mitleid“ und bezeichnen demgemäß die drei Grundtriebfedern alles menſchlichen Handelns als Egoismus, Bosheit und Mitleid. Das Thema der erſten Triebfeder iſt das eigene Wohl, das der zweiten das fremde Wehe, das der dritten das fremde Wohl. Der Egoismus iſt grenzenlos, die Bosheit geht bis zur Grauſamkeit, das Mitleid bis zum Edelmuth und zur Großmuth.

Dem wahren Mitleid iſt es unmöglich, den anderen zu verletzen und ihm auf irgend eine Weiſe Unrecht zu thun: daher iſt es die Quelle der freien Gerechtigkeit. Ich thue Unrecht, wenn ich das Urtheil des anderen verfälſche, indem ich ihn belüge. Es giebt pflichtmäßige Lügen, wie die des Arztes, edelmüthige, wie die Lüge Poſas, rechtmäßige, wie die Nothlüge und die Täuſchung zudringlicher, neugieriger, vortheilsſüchtiger Frager. Die lebendige Vorſtellung des zugefügten Leides befördert jede Art der Gerechtigkeit und verhindert jede Art ihres Gegentheils. Die Ungerechtigkeit verdoppelt ſich, wenn der Beſchützer mordet, der Vormund ſein Mündel beraubt, der Richter ſich beſtechen läßt, anvertrautes Gut veruntreut wird u. ſ. f., das ſind himmelſchreiende Ungerechtigkeiten, vor denen die Götter ihr Angeſicht verhüllen! Solche Unthaten zeugen von der Abweſenheit alles Mitleids und entſpringen aus der Fülle des Egoismus und der Bosheit. Wo ſich noch menſchliche Gefühle regen, da iſt die Mahnung: „er iſt unglücklich, thue ihm nichts zu Leide!“ mächtig genug, um das Mitleid zu wecken, den Zorn zu entwaffnen und die Zufügung eines Uebels zu verhindern.[2]

Das Mitleid iſt die Quelle, wie der Gerechtigkeit, ſo der Menſchenliebe, nicht im Sinne des Eros, ſondern der ἀγάπη, caritas, pietà, die ſich auf alle leidensfähige Weſen erſtreckt, alſo auch auf die Thiere, über welche die menſchliche Grauſamkeit unſägliche Qualen verhängt. Um die menſchliche Grauſamkeit als das äußerſte Gegentheil alles Mitleids in coloſſalen Beiſpielen zu veranſchaulichen, nennt Schopenhauer dieſe drei: den Sklavenhandel, die Inquiſitionsgerichte und die Thierquälerei. Alba habe in den Niederlanden 18000 hinrichten laſſen,

[1] Ebendaſ. § 16. — [2] Ebendaſ. § 17.

in Madrid seien im Laufe von drei Jahrhunderten 300000 Ketzer qualvoll auf dem Scheiterhaufen gemordet worden; noch im Jahre 1839 habe man nachgewiesen, daß die Zahl der Sklaven in Amerika jährlich durch ungefähr 180000 Neger vermehrt werde, bei deren Einfangung und Reise über 200000 andere jämmerlich umkommen.[1]

Die Wahrheit erleuchtet sich und ihr Gegentheil: die Thaten der Gerechtigkeit und Menschenliebe gründen sich auf das Mitleid, die Unthaten des Egoismus, der Bosheit und Grausamkeit auf das Gegentheil des Mitleids oder dessen völlige Abwesenheit. Unter den früheren Moralphilosophen erkennt Schopenhauer nur einen, der dieses Fundament der Moral richtig erkannt habe: es ist J. J. Rousseau, „der größte Moralist der ganzen neuen Zeit, der tiefe Kenner des menschlichen Herzens, der Zögling der Natur". Schon in seiner Abhandlung „Ueber den Ursprung der Ungleichheit unter den Menschen" hat er das Mitleid (pitié) als die einzige natürliche Tugend gepriesen, die selbst der äußerste Gegner der Tugendlehre nicht bestreiten könne, und welche die Quelle aller socialen Tugenden in sich schließe. Im vierten Buche seines „Emile" erklärt Rousseau das Mitleid aus dem Gefühl unserer Einheit mit dem leidenden Geschöpf: wir identificiren uns dergestalt mit demselben, daß wir den engen Bezirk unseres Ichs durchbrechen, aus ihm heraustreten und das Leid des anderen in seiner Seele fühlen (»en quittant, pour ainsi dire, notre être, pour prendre le sien«).[2]

Darin besteht in Wahrheit das Wesen des Mitleids. Es ist darunter nicht jene laue philanthropische Theilnahme zu verstehen, womit man das Unglück und Wehe des anderen bedauert, sich aber dabei ganz behaglich in der eigenen Haut fühlt, sondern es ist das tiefe Gefühl der Wesenseinheit aller Erscheinungen. Der Schleier der Maja reißt, der den Blick des Egoisten gefangen hält und verdunkelt: dieser erscheint sich als das alleinige Ich in der Welt, alle anderen Individuen erscheinen als Nicht-Ich. Diese Kluft zwischen Ich und Nicht-Ich, die ihm vorschwebt, ist nicht blos die Grundlage, sondern auch der Grundirrthum des Egoismus, die Schuppen vor seinen Augen. Es giebt eine Erkenntniß, in deren Licht diese Schuppen fallen werden.

---

[1] Ebendas. § 19. S. 239. — [2] Ebendas. § 19. S. 251—252.

Das Mitleid ist der Grund aller moralischen oder nichtegoistischen Handlungen, wie die Selbstsucht der Grund aller nichtmoralischen oder egoistischen. Was aber ist der Grund des Mitleids selbst? Worauf gründet sich das Fundament der Moral? Diese Frage überschreitet die Grenzen der Ethik und läßt sich nur metaphysisch beantworten. Wenn die physische und materielle Ordnung der Dinge die alleinige und endgültige wäre, so würden Zeit und Raum Dinge an sich und die Wurzeln der Erscheinungen, dann würden die Vielheit und Geschiedenheit der letzteren wesentlich und unvertilgbar sein, und ebenso der Standpunkt des Egoismus, der zwischen dem eigenen Individuum und allen übrigen jene Kluft sieht, die nicht größer gedacht werden kann; dann wäre das Gefühl der Wesenseinheit oder Identität der Personen, welches sich im Mitleide kund thut, nicht blos ein mysteriöser, sondern ein unmöglicher Vorgang.

So aber verhält es sich nicht. In Wahrheit sind Zeit und Raum nicht Dinge an sich, sondern Vorstellungsarten, sie sind nicht die Wurzeln, sondern blos die Formen der Erscheinungen; daher das Wesen der letzteren unabhängig von Zeit und Raum, also frei von aller Vielheit ist: das Eine in Allem, das Ἓν καὶ πᾶν. Der tiefste Grund des Mitleids ist das innerste Wesen der Welt: das All-Eine, dieses Thema aller echten Metaphysik, die endlose Meditation aller tiefsinnigen Denker, die Grundlehre der Weisheit des Veda, auch die des Pythagoras, der Eleaten, des Plotinos, des Scotus Erigena, des Bruno und Spinoza, den man mit der Lehre von der Alleinheit identificirt hat. In der nachkantischen Zeit habe sie Schelling in seinem aus der Theosophie des Plotin, der Mystik Jakob Böhmes, dem Pantheismus Spinozas und der Freiheitslehre Kants eklektisch zusammengesetzten Systeme wieder erneuert. In Wahrheit begründet hat sie Kant durch seine Entdeckung sowohl der Idealität der Zeit und des Raums als auch der Vereinigung des intelligibeln und empirischen Charakters, welche Lehren „die beiden großen Diamanten in der Krone des Kantischen Ruhmes“ sind.[1]

Weil der Grund der Moral aus dem innersten Wesen der Welt stammt, darum nennt Schopenhauer das Mitleid einen mysteriösen Vorgang, denn in ihm offenbare sich das Weltmysterium: daher der

[1] Ebendas. § 22. S. 267—272.

unmittelbare Zuſammenhang zwiſchen der Ethik und der Metaphyſik und die Bedeutſamkeit unſerer moraliſchen Handlungen. Wie die Thaten der Bosheit und Grauſamkeit praktiſche Gehäſſigkeit und Schadenfreude ſind, ſo iſt jede echte und reine Wohlthat praktiſches Mitleid, dieſes aber, wie die ganze Ethik, die auf ihr ruht, praktiſche Myſtik. Die ethiſche Bedeutſamkeit unſerer Handlungen erſtreckt ſich auch, und zwar in eminenter Stärke auf die letzte, nämlich das Sterben, den Anblick des Todes, das Erleben der Todesſtunde. Ein plötzliches, unerwartetes Ende gilt nach kirchlicher Anſicht mit Recht für ein Unglück, das uns der moraliſchen Bedeutſamkeit des Sterbens beraube. Der Anblick des Todes weckt oft mit unwiderſtehlicher Macht das Bedürfniß, im Gefühle der Einheit, nicht in dem des Zwieſpaltes mit den anderen zu ſterben, begangenes Unrecht gut zu machen, mit ſeinen Feinden ſich auszuſöhnen. Ein gutes Gewiſſen iſt das Kiſſen, auf dem man nicht blos, wie das Sprichwort ſagt, ſanft ruht, ſondern auch ſanft ſtirbt. Perikles ſoll in ſeiner Todesſtunde bekannt haben, es gereiche ihm zum Troſte, nie einen Bürger in Trauer verſetzt zu haben.[1]

Es hieße den Philoſophen völlig mißverſtehen, wenn man ſeine Ethik für eine Anweiſung zum tugendhaften Handeln nehmen und in dieſem Sinne das Verhältniß von Theorie und Praxis auffaſſen wollte. So wenig die Aeſthetik im Stande iſt, geniale und ſchöne Menſchen hervorzubringen, ſo wenig kann die Ethik gute und mitleidige machen. Dieſe moraliſchen Eigenſchaften gehören zur Charakterart und werden nicht angebildet, ſondern angeboren. Wie verſchieden im übrigen Genie und Tugend, Können und Wollen auch ſind, darin ſtimmen beide überein, daß ſie nicht erlernt werden können. Man kann mit einem Kopf voll wüſten Aberglaubens und abſtruſer Vorſtellungen von ſich und der Welt ein Heiliger und umgekehrt mit der durchdachteſten Lehre und Anpreiſung der Heiligkeit ein Egoiſt in Folio ſein und bleiben.

[1] Ebendaſ. § 21. S. 263—278. Vgl. Die Welt als Wille u. ſ. f. I. § 65 bis 66. S. 424—443. Seine „Transſcendente Speculation über die anſcheinende Abſichtlichkeit im Schickſale des Einzelnen" beſchließt Schopenhauer mit dieſem Ausſpruch: Aus der Willensrichtung, womit der Menſch ſtirbt, „ergiebt ſich der Weg, den er jetzt zu wandern hat, bereitet nämlich ſeine Palingeneſie ſich vor, nebſt allem Wohl und Wehe, welches in ihr begriffen und von dem an unwiderruflich beſtimmt iſt. Hierauf beruht der hochernſte, wichtige, feierliche und furchtbare Charakter der Todesſtunde. Sie iſt eine Kriſis im ſtärkſten Sinne des Worts, — ein Weltgericht". Parerga I. S. 238.

2. Mitleid und Liebe.

Mitleid und Liebe sind identisch. Alle Liebe ist Mitleid, denn das geliebte Wesen ist leidensfähig und lebt in einer leidensvollen Welt, daher die Liebkosungen unwillkürlich so oft den Ton des Mitleids annehmen. Das Weib ist von Natur mitleidsfähiger, als der Mann. Aus der mitleidigen Liebe der Frau kann die erotische, aus der caritas der amor hervorgehen, wie Shakespeare diesen rührenden Vorgang in seiner Desdemona und Miranda wunderbar geschildert hat. Desdemonas Mitleid hat Othellos Liebe geweckt: „Sie liebte mich, weil ich Gefahr bestand, ich liebte sie um ihres Mitleids willen. Das ist der ganze Zauber, den ich übte!" Die Erzählung seiner Gefahren und Leiden hat ihr Herz mit Bewunderung und innigster Theilnahme erfüllt: „Und rührend war's, unendlich rührend war's, sie gab dafür mir eine Welt von Seufzern". Dieses Mitleid war der Ursprung ihrer Liebe. Die pietà hat den Eros geboren.

3. Der Ursprung des Weinens.

Daß sich das Mitleid häufig in Thränen ergießt und die alleinige Quelle der letzteren ist, hat den Philosophen veranlaßt, zu wiederholten malen den Zusammenhang beider, das Phänomen und den Ursprung des Weinens psychologisch zu erörtern.[1] Nicht der empfundene Schmerz ist die Quelle der Thränen, sondern die Wiederholung desselben in der Reflexion, die lebhafte Vorstellung des Leidens, es sei nun ein fremdes oder unser eigenes. Daher sind weiches Gefühl und lebhafte Einbildungskraft die beiden Bedingungen, ohne welche keine Thränen fließen: hartherzige und phantasielose Menschen weinen nicht. Wir weinen über fremdes Leiden, wenn wir dasselbe auf das innigste nachfühlen, nicht blos als ob es unser eigenes wäre, sondern so innig und lebhaft, daß es unser eigenes ist, daß wir selbst die leidenden Personen sind. Die tiefste Quelle des Mitleids ist auch die des Weinens: daher ist der Grund des letzteren das Mitleid mit uns selbst, das directe oder indirecte. Dieses Mitleid, richtig verstanden, ist nicht egoistisch, sondern mystisch. „Das bist du!" lehrt die Weisheit des Veda.

Das Wesentliche ist, daß wir das Leiden in unser Bewußtsein erheben und auf das lebhafteste vorstellen, wodurch es zu der Höhe emporsteigt, wo der Quell der Thränen entspringt. In den dumpfen

[1] Die Welt als Wille u. s. f. Bd. I. § 66. S. 443. II. Cap. 47.

Zustand des Schmerzes sind wir versunken, vorstellungslos, thränenlos, trostlos; in dem Moment, wo wir denselben aussprechen und theilnehmenden Freunden schildern wollen, was wir empfunden, erlitten, verloren haben, bricht uns die Stimme und ein Thränenstrom erleichtert das beschwerte Gemüth; oder wir hören unsere Leiden von einem anderen aussprechen, darstellen, verdeutlichen. Die Kinder, wenn ihnen ein Uebel begegnet ist, weinen um so heftiger, je mehr man sie beklagt. Ein Klient, als er seine Schicksale von seinem beredten Vertheidiger schildern hörte, brach in Thränen aus und sagte: „Ich habe gar nicht gewußt, daß ich so viel gelitten hatte". Ein vorzügliches Beispiel bietet die homerische Erzählung am Schlusse des achten Buches der Odyssee. Wie Odysseus am Hofe des Phäakenkönigs aus dem Munde des Sängers die Zerstörung Trojas und den Preis seiner eigenen Heldenthaten vernimmt, da vergegenwärtigt sich ihm klarer als je sein eigener Zustand, der ganze Contrast zwischen dem Helden und dem Dulder, zwischen dem, was er gethan, und dem, was er erlitten hat, zwischen seiner Vergangenheit und Gegenwart: er weint und sucht seine Thränen zu verbergen. In einer Gallerie auf Capo di Monte zu Neapel hatte Schopenhauer ein Bild dieser Scene gesehen und sich dieselbe für seine Lehre vom Weinen zu einem Beispiele dienen lassen, das nicht erhabener und rührender sein konnte. Und wie die Thränen aus dem Mitleid hervorgehen, so pflegen sie auch das Mitleid zu wecken und den Zorn zu entwaffnen. Weiche Menschen können andere nicht weinen sehen und fürchten sich vor dem Anblick der Thränen.

Aus Mitleid mit sich selbst kann man auch Freudenthränen vergießen. Wenn geliebte Personen nach langer, höchst schmerzlicher Trennung einander endlich wiedersehen, so kann in diesem glücklichen Moment der Zustand ihres vergangenen Leidens, Sehnens, Entbehrens, Befürchtens u. s. f. sich mit solcher Gewalt ihrem Bewußtsein aufdrängen und vergegenwärtigen, daß sie in Thränen ausbrechen. Schiller hat in der „Bürgschaft" einen solchen Moment, der zugleich die Probe aufopferungsvollster und treuester Freundschaft erfüllt, vortrefflich geschildert: „In den Armen liegen sich beide und weinen vor Schmerzen und Freude. Da sieht man kein Auge thränenleer" u. s. f.[1]

[1] Ebendas. Bd. I. § 67. S. 443—446. Vgl. II. Cap. 47. S. 679 ff.

Fremdes Leid in eigenes verwandeln, ist der mysteriöse Vorgang des Mitleids, der seinen Weg durch das Gefühl in die Einbildungskraft oder durch diese in jenes nimmt und auf beiden zum Mitleide mit sich selbst führt, welches der Quell der Thränen ist.

Siebzehntes Capitel.

Die Verneinung des Willens zum Leben. Das Verhältniß der Lehre Schopenhauers zu der Religion und den Religionen.

Noch ist die Grundfrage der Ethik nicht gelöst. Was den guten Willen auch in seiner höchsten Gestalt, der des Edelmuths und der Herzensgüte, von der Verneinung des Willens zum Leben unterscheidet, ist die Weltbejahung, mit welcher die Bejahung des Willens zum Leben Hand in Hand geht; während die Verneinung des letzteren diejenige Weltverneinung zum Zweck und zur Folge hat, welche die Welterlösung in sich schließt; diese aber betrifft die letzten Dinge, deren Ausführung gleichsam die Eschatologie der Lehre Schopenhauers ausmacht. Die Welterlösung ist das Thema der Religion oder der Ethik im tiefsten Sinne des Wortes, weshalb wir auch die Bejahung und Verneinung des Willens zum Leben als die Grundfrage der Ethik überhaupt bezeichnet haben. Denn die engere Fassung der letzteren am Schlusse der zweiten Preisschrift accommodirt sich der gestellten Frage; die unsrige entspricht dem vierten Buche des Hauptwerks.

I. Die Stufenleiter des bösen und des guten Willens.

1. Der heftige, grimmige, böse und teuflische Wille.

Zwischen dem guten Willen und der Verneinung des Willens zum Leben liegt keine Kluft, die nur durch einen gewaltsamen Sprung zu besiegen wäre, sondern es zeigt sich eine Stufenleiter, die in einer fortschreitenden und folgerichtigen Steigerung des guten Willens an das Ziel führt. Auch der böse Wille hat seine Stufenleiter. Beide Stufenordnungen sind einander völlig entgegengesetzt und gewissermaßen parallel, jede von beiden hat ihr non plus ultra, jede der beiden Spitzen tendirt zur Weltvernichtung: die des bösen Willens im Sinne des äußersten Egoismus, der äußersten Bosheit und Grausamkeit, die

des guten Willens im Sinne der äußersten Selbstverleugnung und der Welterlösung. Vergegenwärtigen wir uns diese Stufen auf beiden Seiten.

Alles Wollen ist beständiges Streben, Fortstürmen von Befriedigung zu Befriedigung: daher ist der Grundzug der Willensbejahung auf der Höhe des menschlichen Daseins heftiges und vieles Wollen, das schon als solches die unauslöschliche Empfindung der Unzufriedenheit und Qual in sich trägt; dazu kommt das Gefühl der alleinigen Realität des eigenen Ichs, d. h. der Egoismus mit seiner natürlichen Tendenz zur Verneinung des fremden Willens oder zum Unrecht. Darin bestehen die beiden Grundelemente des bösen Willens: heftiges und vieles Wollen ist das eine, egoistisches, zum Unrecht geneigtes Wollen ist das andere. Schon aus dem ersten Elemente folgt die beständige Unzufriedenheit mit dem eigenen Zustande, in Vergleichung mit welchem so viele andere weit besser daran sind: das Gefühl des Entbehrens, woraus beim Anblick fremden Wohlseins sogleich der Neid hervorgeht. Der heftige, vom Gefühle der eigenen Unzufriedenheit und Entbehrung schon schmerzlich erregte, vom Anblick fremden Glücks und fremder Zufriedenheit noch schmerzlicher gestachelte Wille wird zum grimmigen, dem der Anblick fremden Unglücks und Leidens zur Linderung und Erquickung gereicht. Aus dem Neid entsteht die Schadenfreude; beide liegen so nah zusammen und sind genealogisch einander so verwandte Affecte, daß man mit Schopenhauer nicht diese für teuflisch erklären möge, da man doch jenen für menschlich halten muß.

Wenn aber der grimmige Wille durch fremdes Leid erquickt wird, sollte er nicht sehr geneigt sein, etwas zu thun, um sich diesen Anblick zu verschaffen, d. h. um fremdes Leid zu verursachen? Freilich ist der Uebergang von der theoretischen zur praktischen Schadenfreude ein großer Fortschritt im Bösen, aber wenn man eigenes Leid zu rächen, erlittenes Unrecht zu vergelten hat, so ist doch die Wurzel der bösen That noch der natürliche, lediglich dem eigenen Wohl fröhnende Egoismus.

Dieser heftige und grimmige Wille, den keine Befriedigung zu stillen, kein Genuß zu sättigen vermag, erreicht erst seine grausige Höhe, wenn der Anblick und die Verursachung fremder Leiden das einzige Labsal ist, das er begehrt, ohne allen Eigennutz, blos um sich an

fremden Qualen zu weiden. Darin beſteht der Blutdurſt, die uneigennützige Bosheit und Grauſamkeit, welche die Teufel in Menſchengeſtalt kennzeichnet. Der Egoismus culminirt in dem Wunſch: »pereat mundus, dum ego salvus sim!« Wenn es möglich wäre, ſo würde er dieſes Verdammungsurtheil vollſtrecken, um die Qual aller zu ſehen; hat doch der monſtroſe Caligula der Welt einen einzigen Hals gewünſcht, um ihn abſchlagen zu können! Eine Art dieſes Höhenſchwindels der Bosheit, die ſchrecklichſte und pſychologiſch intereſſanteſte, iſt der Cäſarenwahnſinn. Schopenhauer hätte neben Caligula und Nero nicht auch den Robespierre nennen ſollen, da die Bosheit und Grauſamkeit dieſes Charakters aus einer Art des Eigennutzes ſtammte, die er ſelbſt mit vielen anderen fälſchlicherweiſe für Tugend anſah. — Nur der Menſch quält, um zu quälen, aus bloßer Luſt an fremder Qual: er iſt »l'animal méchant par excellence«.[1]

2. Der gelaſſene, rechtliche und großherzige Wille.

Wenn das erſte Grundelement des böſen Willens das viele und heftige Wollen war, ſo iſt das Gegentheil davon das erſte Grundelement des guten: die Gelaſſenheit. Der Egoismus macht zwiſchen ſeinem Ich und den anderen eine ungeheure Kluft, er ſagt: „Ich und Nicht-Ich"; der gute Wille macht zwiſchen ſeinem Ich und den anderen einen weit geringeren Unterſchied, als ſonſt geſchieht, er ſagt: „Ich und in jedem anderen noch einmal Ich". Die Tendenz zur Verneinung des fremden Willens, d. h. zum Unrecht thun, war das zweite Grundelement des böſen Willens. Die entgegengeſetzte Tendenz oder das Widerſtreben, einem anderen Unrecht zu thun, iſt das zweite Grundelement des guten: demnach ſind die Gelaſſenheit und die Rechtlichkeit, zu welcher letzteren auch Redlichkeit und Ehrlichkeit zu rechnen ſind, die beiden Factoren des guten Willens. Ungerecht ſind die allermeiſten, gerecht die allerwenigſten. „Redlich ſein", ſagt Hamlet, „heißt ein Auserwählter unter zehntauſenden ſein."

In dem Widerſtreben, Unrecht zu thun, geht der gute Wille ſo weit, daß er bei einem Streit der Rechte lieber das eigene bezweifeln, als das fremde verneinen und das Unrecht lieber erleiden, als zufügen will; er wird, da doch die Arbeit die alleinige Quelle des Eigenthums iſt, ſchon an der Rechtmäßigkeit des eigenen ererbten Beſitzes Anſtoß

[1] Ebendaſ. I. § 68. S. 448. Vgl. Parerga II. Cap. VIII. § 115.

nehmen; es widerſtrebt ihm ſogar, ſich von anderen bedienen zu laſſen und deren Kräfte zur Schonung der eigenen zu brauchen, weshalb Pascal, ſo weit er es irgend vermocht, alle auf ſeine perſönlichen Bedürfniſſe bezüglichen Dienſte ſelbſt verrichtet hat.[1]

So gelangt der gute Wille dazu, an dem Wohle der anderen einen völlig uneigennützigen Antheil zu nehmen, einen größeren als an dem eigenen; aus dieſem reinen Wohlwollen geht eine Erweiterung des Gemüths, eine Großherzigkeit der Geſinnung hervor, die gar nicht mehr an die eigene Perſon, nur an die anderen denkt, daher kein Bedenken trägt, das eigene Glück und Daſein dem Wohle des höheren Ganzen, dem des Volkes und Vaterlandes aufzuopfern, wie es die moraliſchen Großthaten des Kodrus, Leonidas, Decius Mus, Regulus, Arnold Winkelried u. ſ. f. bezeugen. Ebenſo großherzig iſt die perſönliche Aufopferung, um die Geltung wichtiger, zur intellectuellen Veredlung der Menſchheit dienlicher Wahrheiten zu bekräftigen, wie der Märtyrertod des Sokrates und des Bruno.

Vergleichen wir den böſen Willen auf der ſchrecklichen Höhe der Grauſamkeit und des Blutdurſtes mit dem guten Willen auf der erhabenen Höhe der Großherzigkeit und des Edelmuthes: dort der Wunſch, alle quälen zu können, um ſich daran zu erlaben; hier der Wunſch, den die That beſiegelt, allen helfen zu können und um ihres Wohles willen zu ſterben. Den Wohlthäter der Menſchheit erfüllt die tiefe Ruhe des guten Gewiſſens, während jene Teufel in Menſchengeſtalt die Gewiſſensangſt quält, denn ſie müſſen die Unmöglichkeit ihrer Erlöſung fühlen; ſie ſind in der Hölle, welche ſie anderen bereiten.

II. Selbſtverleugnung und Askeſe.

1. Die Mortification des Willens.

Die Selbſtverleugnung, die ſich in Thaten der edelmüthigen und großherzigen Geſinnung kundgiebt, ſteht ſchon an der Grenze der Bejahung des Willens zum Leben und der Welt als ſeiner Erſcheinung; die nächſte Steigerung des guten Willens überſchreitet dieſe Grenze: an die Stelle der relativen Selbſtverleugnung, welche das eigene Glück und Daſein dem Heile des Volks, des Vaterlandes, der Menſchheit aufopfert und darum die Weltbejahung im beſten Sinne des Worts

[1] Die Welt als Wille u. ſ. f. Bd. I. § 66. S. 438.

noch in sich schließt, tritt die gänzliche, die bis zur Selbstverneinung, d. h. zur Verneinung des Willens zum Leben fortschreitet, denn dieser ist unser innerstes Selbst, also im Aufhören alles Wollens endet, denn Wille und Wille zum Leben sind identisch. Gänzliche Selbstverleugnung in ihrer Vollendung ist „gänzliche Willenslosigkeit".

Die eigenthümliche und adäquate Erscheinung dieser Willensverneinung ist die Askese, das völlige und ausdrückliche Gegentheil aller üppigen, vom Lebensdrange strotzenden Willensbejahung. Der Wille zum Leben ist der Wille zur Erhaltung des Individuums, zur Fortpflanzung der Gattung und zur alleinigen Geltung des eigenen Ichs: daher erscheint die üppige Willensbejahung in der Völlerei, in der Wollust und in dem colossalen Egoismus, der sich nur im Unrechtthun befriedigt; wogegen die Askese in der kärglichen Ernährung, in der vollkommenen Keuschheit, in der freiwilligen Armuth, im willigen Unrechtleiden besteht. Es ist nicht mehr genug, kein Unrecht zu thun; man will auch keines mehr abwehren, auch keines vergelten, vielmehr alles Unrecht gern und freudig erleiden, das erlittene mit Wohlthun erwidern, die zugefügte Beleidigung und Schmach mit Demuth und Unterwerfung. Nunmehr wird die Gelassenheit zur unerschöpflichen Sanftmuth und Geduld. Die Askese ist „die vorsätzliche Brechung des Willens durch Versagung des Angenehmen und Aufsuchen des Unangenehmen, die selbstgewählte büßende Lebensart und Selbstkasteiung zur anhaltenden Mortification des Willens".[1]

2. Die Verneinung des Selbstmords.

Die Verneinung des Willens zum Leben ist nicht die Verneinung des Lebens, die Selbstverneinung ist nicht die Selbstvernichtung. Es wäre ein sehr grober Irrthum, beide zu verwechseln und zu meinen, daß der Selbstmord der kürzeste Weg zum Ziele sei, die Vermeidung aller Weitläufigkeiten und Widerwärtigkeiten der Askese. Als ob diese erspart und nicht vielmehr um ihrer selbst willen erlebt und erlitten sein wollte! Hier ist der Ort, die Frage des Selbstmords mit ihren endlosen Erörterungen für und wider, welche in der Philosophie eine so ausgedehnte Rolle gespielt haben, für immer zu entscheiden. Es ist falsch, den Selbstmord als das schnellste und sicherste Mittel der Befreiung vom Leben zu empfehlen; es ist ebenso falsch, denselben als

[1] Ebendas. I. § 68. S. 446—452. S. 463. Vgl. II. Cap. 48.

eine gottlose Handlung zu verdammen oder als eine pflichtwidrige zu verbieten. Die That des Selbstmörders durch kirchliche Aechtung zu brandmarken und an seiner Leiche durch die Entziehung der kirchlichen Ehren zu rächen, ist barbarisch und sinnlos. Das menschliche Leben ist kein geliehenes oder anvertrautes Gut, sondern das Werk seines eigensten Willens; es ist auch nicht eine Leistung, die wir versprochen und zu der wir uns verpflichtet haben, in welchem Falle allein die Unterlassung derselben pflichtwidrig sein würde, wie die Moraltheologie und auch Kant lehren. Endlich möge man den vielgehörten Vorwurf, daß der Selbstmord eine That der Feigheit und Furcht sei, nicht ohne weiteres gelten lassen, damit es nicht scheine, als ob die Selbsterhaltung und Liebe zum Leben ein besonderes Bravourstück und ein rühmlicher Beweis von Courage sei, sonst könnten am Ende die Feiglinge den Selbstmördern gegenüber sich wie Helden vorkommen.

Das Gefühl, welches im Selbstmorde eine von Grund aus *verkehrte* und widersinnige Handlung erkennt, ist ganz richtig, aber die herkömmlichen Auslegungen desselben sind ganz falsch. Der Selbstmord ist das äußerste Gegentheil der Verneinung des Willens zum Leben und ihrer Ausführung in der Askese: der Asket verabscheut die *Genüsse*, der Selbstmörder verabscheut die *Leiden* des Lebens, er verneint das Leben nur unter gewissen Bedingungen, die es ihm erschweren oder unerträglich erscheinen lassen: er kann nicht leben ohne den Besitz dieser Geliebten, ohne den Fortbestand dieses Vermögens, ohne die Fortdauer dieser socialen Geltung und Ehre, ohne das Behagen des körperlichen Wohlstandes u. s. f., er will das *glückliche*, ihm annehmliche Dasein, nicht das unglückliche, mangelhafte, entbehrungsvolle, vielleicht auch moralisch zerrüttete, von der Gewissensangst gequälte; er will *nur* das glückliche und leidensfreie, daher ist es eigentlich die stärkste Bejahung des Willens zum Leben, welche den Selbstmörder zu seiner That treibt: er hört auf zu leben, weil er nicht aufhören kann zu wollen.

Wille und Wille zum Leben sind identisch; dem Willen ist das Leben gewiß: daher giebt es keine That, die so wenig im Stande ist, das Leben loszuwerden und sich von demselben zu erlösen, als den Selbstmord. Der Selbstmörder will das Leben; nur will er es nicht so, wie es ist und allein sein kann, das leidensvolle Leben, darum vernichtet er diese seine individuelle Willenserscheinung im Wahne, den

Willen selbst, das Wesen und die Wurzel des Daseins vernichtet zu haben. Deshalb nennt Schopenhauer den Selbstmord „das Meisterstück der Maja als den schreiendsten Ausdruck des Widerspruchs des Willens zum Leben mit sich selbst".

Wenn der Selbstmord erlösen könnte! „Wenn man sich selbst in Ruhestand setzen könnte mit einer Nadel bloß! Es ist ein Ziel aufs Innigste zu wünschen!" Aber der Selbstmörder schafft das Leben nicht fort, er vernichtet es nicht, weil er es bejaht; er wird fortleben und den Lebenstraum von neuem träumen. Dies ist der Sinn in Hamlets berühmtem Monolog:

> Schlafen! Vielleicht auch träumen! — Ja, da liegts:
> Was in dem Schlaf für Träume kommen mögen,
> Wenn wir den Drang des Jrd'schen abgeschüttelt,
> Das zwingt uns stillzustehn.[1]

3. Die Heiligkeit und die Erlösung.

Die Tugend führt durch die Steigerung des guten Willens zur Askese. Der tugendhaft Gesinnte, beseelt von reinstem Wohlwollen und edlem Eifer, sich für andere zu opfern, hat schon aufgehört, etwas für sich zu wollen; noch bejaht er den Willen zum Leben, denn er ist bestrebt, die großen Zwecke zu fördern, welche in der Welt als die höchsten gelten, aber er verneint schon alles egoistische Wollen. Der asketisch Gesinnte mit seiner kärglichen Ernährung, vollkommenen Keuschheit, freiwilligen Armuth, unerschöpflichen Geduld, grenzenlosen Demuth und freudigen Todeshoffnung verneint alles Wollen überhaupt. Es giebt nichts mehr in der Welt, gar nichts, woran er sein Herz hängt. Die Tugend tödtet den egoistischen Willen, die Askese den *Eigenwillen*; und da der Leib die unmittelbare Erscheinung des Willens ist, so wird die kärgliche Ernährung das Hinschwinden des Leibes, so kann das freiwillige Hungern das Erlöschen des Lebens zur unmittelbaren Folge haben: dies ist nicht Selbstmord, sondern freiwilliges Sterben.

Das Ziel der Tugend, die ihre Grenze überschreitet, ist die *Askese*; das Ziel der Askese ist das Freiwerden von der Welt, vom Willen, d. i. die *Heiligkeit* und die Erlösung. Mit dem Willen erlischt der

[1] Ebendas. I. § 69. S. 471—476. Vgl. Parerga II. Cap. XIII. § 158 bis 161. S. 328—333.

Brennpunkt des Willens, der Geſchlechtstrieb und die Geſchlechtsluſt, daher iſt die vollkommene Keuſchheit das charakteriſtiſche Phänomen der Askeſe; der heilig Geſinnte, ſo viel an ihm iſt, trägt nichts mehr bei zur Fortpflanzung des menſchlichen Daſeins; wenn alle ſo dächten und handelten, wie er, ſo würde die Menſchheit erlöſchen, dieſe vollkommenſte aller Willenserſcheinungen. Denn es giebt überhaupt keine anderen Erſcheinungen, als die des Willens, und keine höheren, als die des menſchlichen Daſeins, da in ihm der Wille ſeine Selbſterkenntniß erreicht und vollendet.

Wenn die vollkommenſte aller Willenserſcheinungen verſchwindet, ſollte ſie nicht die niederen nach ſich ziehen? Die Welt iſt „der Menſch mit ſeinem ganzen Gefolge". Sollte der Menſchheit nicht die Thierheit folgen, der Intellect, die Welt als Vorſtellung, auch die vorſtellungsloſe Welt? Wenn der Wille verſchwindet, ſo iſt nichts mehr da, was erſcheinen könnte, ſo verſchwindet die Welt: dann iſt der Zuſtand der Erlöſung gekommen. Denn die Welterlöſung beſteht in der Erlöſung von der Welt. Dann wird nichts ſein als Gott, um in der Sprache der chriſtlichen Myſtiker zu reden; als Nirwana, wie die Buddhiſten ſagen.

So erſcheint der Menſch als der Erlöſer der Welt. Seine Erlöſung ſchließt die aller Creaturen in ſich und zieht ſie nach ſich. Darum ſagt Angelus Sileſius, „der unabſehbar tiefe":

Menſch! Alles liebet dich; um dich iſt ſehr Gedrange!
Es läuft dir alles zu, daß es zu Gott gelange!

Ganz in demſelben Sinne hat Meiſter Eckardt (Eckhart), der Vater der deutſchen Myſtik, verkündet: „Ich bewähre dies mit Chriſto, da er ſagt: „„Wenn ich erhöhet werde von der Erde, alle Dinge will ich nach mir ziehen"" (Joh. XII. 32). So ſoll der gute Menſch alle Dinge hinauftragen zu Gott. Dies bewähren uns die Meiſter, daß alle Creaturen ſind gemacht um des Menſchen willen." „So kommen alle Creaturen dem guten Menſchen zu Nutz: eine Creatur in der andern trägt ein guter Menſch zu Gott."[1]

Die Heiligkeit führt zur Erlöſung. Dieſes Ziel iſt das herrlichſte, das einzig wünſchenswerthe. Darum iſt der Weg zu ihm der

[1] Die Welt als Wille u. ſ. f. Bd. I. § 68. S. 450. Eckardts Schriften, herausg. von Franz Pfeiffer: Die deutſchen Myſtiker des 14. Jahrhunderts. Bd. II. (Leipzig 1857.) S. 459.

ſchwerſte und die beharrliche Wanderung auf dieſem Wege das ſeltenſte aller Phänomene. Denn, wie Spinoza ſagt, »omnia praeclara tam difficilia, quam rara sunt«. Die Welt lockt beſtändig und ſie verlockt die meiſten, von dem ſteilen und harten Wege, wenn ſie ihn je betreten haben, wiederabzufallen und in das Irrſal des Weltlebens zurückzukehren. Die Weltentſagung iſt ſchwer. Wer hat und beſitzt, der will behalten und ſeine Habe vermehren. Die Habenden ſind auch die Habenwollenden. Darum heißt es: „Selig ſind die Armen!“ Darum hat Jeſus geſagt: „Es iſt leichter, daß ein Kameel durch ein Nadelöhr geht, als daß ein Reicher ins Himmelreich kommt“.

Die Heiligen ſind die Weltüberwinder, denen gegenüber die Welteroberer als die Geißeln und Erzteufel der Menſchheit erſcheinen. Jene verkünden und verkörpern den Frieden, der höher iſt als alle Vernunft, dieſe erheben die innere Zwietracht der Welt, die Eris, auf ihren Gipfel und entfeſſeln unter den Völkern, alſo im größten und ſchrecklichſten Umfange, das bellum omnium contra omnes. Darum ſind auch die Lebensbeſchreibungen der Heiligen bei weitem bedeutſamer, wichtiger und beherzigenswerther, als die Geſchichten des Livius und des Plutarch. „Nicht der Welteroberer, ſondern der Weltüberwinder iſt die größte, wichtigſte und bedeutſamſte Erſcheinung, welche die Welt aufzeigen kann.“ [1]

III. Das Quietiv und die Heilswege.

1. Die Vorbilder auf dem Wege zum Heil.

Es iſt auch vom Standpunkte der Ethik aus weit lehrreicher, auf die Beiſpiele hinzuweiſen, welche die Askeſe und Heiligkeit verkörpert haben, als dieſelbe nur in Begriffen darzuſtellen und zu beſchreiben; es iſt einleuchtender, dieſe Lehre zu illuſtriren als zu demonſtriren. Daher verweiſt Schopenhauer vor allen auf Buddha und Jeſus, die Stifter der beiden größten Weltreligionen, auf die indiſchen und chriſtlichen Büßer, die bei einer ſo großen Verſchiedenheit in Anſehung ihrer Länder, Völker und Vorſtellungsarten eine ſo große Uebereinſtimmung in der Geſinnungs- und Lebensweiſe zeigen, auf die chriſtlichen Anachoreten und Mönche, unter denen er ganz beſonders den Franziskus von Aſſiſi, dieſe echteſte Perſonification der Askeſe, hervor-

[1] Die Welt als Wille u. ſ. f. I. § 68. S. 456.

hebt, wie ſein Leben von Bonaventura beſchrieben worden iſt, auf die chriſtlichen Myſtiker Eckardt, Tauler und den Verfaſſer der deutſchen Theologie,[1] auf Michael Molinos, den Stifter des Quietismus (1675), ſeine Schülerin Madame Guyon und deren Autobiographie (1720), auf Fénélon, der die Heiligen durch ſeine Darlegung ihrer Grundtriebfedern (»explication des maximes des saints 1697«) wider deren kirchliche Gegner in Schutz genommen hat, auf Goethes „Bekenntniſſe einer ſchönen Seele" und ſeine Lebensbeſchreibung des heiligen Filippo Neri u. ſ. w.

2. Motive und Quietiv.

So lange der Wille noch etwas will, dieſes oder jenes, handelt er aus Motiven, dieſe mögen je nach der Geſinnungsart die niedrigſten und ruchloſeſten oder die erhabenſten und edelſten ſein. So weit ſich die Motive erſtrecken, das Wollen und Handeln nach dem Satze des Grundes, herrſcht noch die Bejahung des Willens zum Leben: daher giebt es kein Motiv zur Verneinung des Willens; denn dieſe beſteht im Nichtwollen, im Aufhören alles Wollens, alſo darin, daß überhaupt nichts mehr gewollt wird. Die Motive ſind Beweggründe, die als ſolche den Willen bewegen, beunruhigen, in Ebbe und Fluth verſetzen. Was nun den Willen nicht mehr bewegt und beunruhigt, vielmehr beruhigt, den Sturm der Affecte gänzlich und für immer beſchwichtigt, die völlige Wind- und Meeresſtille des Gemüths herbeiführt, jenen Frieden, der höher iſt denn alle Vernunft: das iſt kein Motiv mehr,, ſondern ein Quietiv, welchen Ausdruck Schopenhauer von den Moliniſten entlehnt hat. Der Motive giebt es viele und verſchiedene. Das Quietiv iſt nur eines und wirkt nur eines: erlöſt ſein von der Welt. Die Motive reichen ſo weit, als die Bejahung des Willens zum Leben, das Quietiv hat zu ſeiner unmittelbaren Folge die Verneinung deſſelben.

3. Die ethiſch-geniale Erkenntniß als der erſte Heilsweg.

Wie die Motive, iſt auch das Quietiv durch die Erkenntniß vermittelt; nur daß eine ganz andere Art der Erkenntniß den Willen erregt und ſtachelt, eine ganz andere ihn beruhigt und ſtillt. Motive ſind erkannte Urſachen, ſie ſtehen unter dem Satze des Grundes, ſie haben die Willensintereſſen zu ihrem Ausgangspunkt, die Relationen

[1] Ausgabe von Pfeiffer (1851).

zwiſchen dem Willen und den Objecten außer ihm (den Perſonen und Dingen) zu ihrem Thema: daher iſt ihr Schauplatz die Welt, wie ſie durch den Schleier der Maja erſcheint, d. i. die Sinnenwelt in ihrer zahlloſen Vielheit.[1] Kurz geſagt: die Vorausſetzung der Motive iſt die Selbſterkentniß des Willens, wie derſelbe in Zeit und Raum erſcheint; die Vorausſetzung des Quietivs dagegen iſt die Selbſterkenntniß des Willens, wie er an ſich iſt, unabhängig von Zeit und Raum. An ſich iſt der Wille das Alleine, er iſt das eine, in allen Dingen identiſche Urweſen, deſſen Erſcheinung im Großen und Ganzen die leidensvolle Welt iſt; dieſe iſt die Folge der Bejahung des Willens zum Leben, des vielen und heftigen Wollens, dem die Größe der Leiden entſpricht. Wäre der Wille noch unruhiger und heftiger, als er iſt, ſo wären die Leiden noch größer, noch ſchrecklicher, und die Welt eine wirkliche Hölle.

Dieſe Erkenntniß iſt die Vorausſetzung des Quietivs: die Erkenntniß des Weltelends nicht im Einzelnen, ſondern im Großen und Ganzen, die Erkenntniß auch der Quelle dieſes Elends, nämlich des vielen und heftigen Wollens, welches ſeinen Grund einzig und allein in der Bejahung des Willens zum Leben hat; dieſer aber iſt das Weſen der Welt und der Kern aller Erſcheinungen. Die Quelle des Leidens verſiegt, wenn das viele und heftige Wollen aufhört, ganz und für immer. Dies aber heißt den Willen quiesciren oder verneinen. Was kann auch die tiefſte Selbſterkenntniß des Willens, d. i. die Erkenntniß ſeines Weſens und ſeiner Welterſcheinung für eine andere Wirkung haben als dieſe?

Man verſtehe wohl die Art dieſer Erkenntniß. Dieſelbe wird nicht ſtückweiſe und mühſelig zuſammengeſetzt, ergründet und ergrübelt, ſondern ſie durchſchaut gleichſam mit einem Blicke die Sache bis auf den innerſten Grund: ſie iſt nicht demonſtrativ, ſondern intuitiv. Wie der Dichter in einer einzigen Begebenheit das Weſen und Schickſal der Charaktere, die tragiſche Bedeutung der Welt erkennt und darſtellt, ſo genügt hier ein Blick in das leidensvolle Daſein, um die ethiſche Bedeutung der Welt zu erkennen: das Weltelend, das Erlöſungsbedürfniß, das einzig mögliche Heil. Der Anblick eines Bettlers, eines hinfälligen Greiſes, eines Kranken, eines Leichnams

[1] S. oben Buch II. Cap. X. S. 294—295

war genug, um den Sohn der Çâkjas plötzlich zu bekehren und aus einem vornehmen Weltmenſchen in einen geringen Bettler, Einſiedler und Welterlöſer zu verwandeln: er wurde Buddha. Darum nennt Schopenhauer dieſe Erkenntnißart, welche den Urſprung des Quietivs ausmacht, die ethiſch-geniale.

In derſelben vereinigen ſich drei Richtungen. Sie wendet den Willen und führt zu ſeiner Verneinung: darin beſteht der Quietismus; die Folge der Willensverneinung iſt die Ertödtung des Eigenwillens: darin beſteht die Askeſe; das Thema dieſer tiefſten Selbſterkenntniß des Willens iſt die Weſenseinheit aller Erſcheinungen: darin beſteht der Myſticismus. Hören wir den Philoſophen ſelbſt. „Quietismus, d. i. Aufgeben alles Wollens, Askeſis, d. i. abſichtliche Ertödtung des Eigenwillens, und Myſticismus, d. i. Bewußtſein der Identität ſeines eigenen Weſens mit dem aller Dinge oder dem Kern der Welt, ſtehen in genaueſter Verbindung, ſo daß, wer ſich zu einem derſelben bekennt, allmählich auch zur Annahme der anderen, ſelbſt gegen ſeinen Vorſatz, geleitet wird.“ [1]

Auch wenn der Philoſoph nicht ausdrücklich darauf hinwieſe, müßten wir uns erinnern, in ſeiner Lehre ſchon einer Erkenntniß begegnet zu ſein, die ſich vom Willen befreit und denſelben in tiefes Schweigen verſetzt hatte: es war jene willensfreie Betrachtung, deren Gegenſtand die Weltideen waren, welche in ihrer deutlichſten Geſtalt das Genie des Künſtlers entdeckt und darſtellt. Damals handelte es ſich um die äſthetiſch-geniale Erkenntniß, jetzt um die ethiſch-geniale, der die leidensvolle Geſtalt der Welt ebenſo anſchaulich, einleuchtend und ergreifend vor Augen ſteht, als dem Künſtler die Idee, die er abbildet.

Beide Erkenntnißarten ſind intuitiv und den Willen beſchwichtigend, aber ihr Unterſchied liegt darin, daß jene den Willen für Augenblicke, dieſe dagegen für immer quiescirt; daß jene uns die Welt nur vergeſſen macht, dieſe dagegen uns von ihr erlöſt; daß jene uns wohl zu tröſten und momentan zu beglücken vermag, dieſe aber uns beſeligt. Denn mit der Verneinung des Willens iſt ein ſolcher Zuſtand gänzlicher Reſignation und Willensloſigkeit eingetreten, daß man ſagen kann: der Wille iſt verſchwunden, nur die Erkenntniß und Contemplation ſind geblieben.[2]

[1] Die Welt als Wille u. ſ. f. Bd. II. Cap. 48. S. 704. — [2] I. S. 486.

Goethe hat in einer seiner großen und tiefsinnigen Dichtungen beide Erkenntnißarten, sowohl die ästhetisch-geniale, als auch die ethisch-geniale in zwei Charakteren höchst anschaulich geschildert: jene im Tasso, diese in der Prinzessin. Treffend bemerkt Schopenhauer, indem er aus jener Dichtung auch dieses zweite Beispiel hervorhebt, daß in dem Charakter der Prinzessin der Zug einer gänzlichen Resignation walte, die nicht aus particularem und eigenem Ungemach, sondern aus der intuitiven Erkenntniß der leidensvollen Welt und der Nichtigkeit aller ihrer Güter herrühre.[1] Mit dem Tiefblick einer solchen Entsagung verträgt sich sehr wohl der Ernst der Sinnesart und eine gewisse edle Trauer, aber gar nicht der Ton des Klagens und Lamentirens, der am Ende gar ins Sentimentale und Weinerliche geräth. Die echte Erkenntniß ist immer schmerzlos, auch wenn sie gar nicht erfreulich ist. „Wer erfreute sich des Lebens, der in seine Tiefen blickt?"

Unter den Philosophen der neuen Zeit ist wohl keiner, in dessen Charakter und Leben sich die ernste und resignirte Grundstimmung des Gemüths so erhaben ausgeprägt hat, wie in Spinoza. Von dem Zuge nach dem unvergänglichen Gut ergriffen, hatte er die Vergänglichkeit der irdischen Güter der Sinnenlust, des Reichthums und der Ehre früh erkannt und ihre Nichtigkeit vollkommen durchschaut; er hat diesen seinen Heilsweg in der herrlichen Einleitung des »tractatus de intellectus emendatione« geschildert, welche auch Schopenhauer als ein „Besänftigungsmittel", d. i. als ein Quietiv, empfunden hat und empfiehlt.[2] Hier weht „die Friedensluft des Spinozismus", in welcher Goethe gern und oft sich die heiße Stirn gekühlt hat. Um alle particularen Resignationen loszuwerden, müsse man einmal für immer im Ganzen resigniren. Dieses Grundthema seiner Lebensweisheit hat er von Spinoza empfangen und der Prinzessin im Tasso mitgetheilt.

Die Uebel, der Unwerth und die Grausamkeit der Welt, die der Natur inbegriffen — denn die Wuth der Naturkräfte verursacht einen furchtbaren Bestandtheil unserer Leiden — sind das Thema der pessimistischen Weltansicht, die von den Dichtern der neuen Zeit drei in vorzüglicher Weise ausgeführt haben. Dem flachen Optimismus und Theismus entgegen, der die Uebel der Welt nicht zu rechtfertigen

[1] Ueber den Charakter der Prinzessin im Tasso. Vgl. mein Buch über „Goethes Tasso". S. 135—156. — [2] Vgl. über dieses Werk meine Geschichte der neuern Philosophie (3. Aufl.). Bd. I. Th. II. Cap. X. S. 265—269.

vermocht und darum zu bemänteln versucht hat, ist die wahre Lage der Dinge so unverhohlen und aufrichtig wie möglich von Voltaire in seinem „Candide" dargethan worden, auf satyrische und scherzhafte Art. Der tragische Ausdruck des Pessimismus ist in keinem Werke großartiger hervorgetreten, als in Byrons Kain. In erschütternde Wehklagen hat sich das Gefühl der erkannten und empfundenen Leiden des Daseins in den Gedichten Leopardis ergossen.[1] — In dem Streit über die optimistische Weltansicht, der zwischen Voltaire und Rousseau entstanden war, steht Schopenhauer ganz auf der Seite Voltaires, dem es zum Ruhm gereiche, die Wahrheit des Pessimismus und die des Determinismus erkannt zu haben; während Rousseau, obwohl „der größte Moralist der ganzen neuen Zeit", das Gegentheil jener beiden Wahrheiten behauptet und noch den flachen Theismus hinzugefügt habe, den er „das Glaubensbekenntniß des savoyischen Pfarrers" genannt.

4. Das empfundene Leiden als der zweite Heilsweg.

Der Weg zum Heil führt durch das Quietiv, d. i. die Verneinung des Willens zum Leben; der Weg zum Quietiv führt durch die Erkenntniß, daß die Leiden zum Dasein und Wesen der Welt gehören und aus der Bejahung des Willens zum Leben unvermeidlich folgen: Schopenhauer bezeichnet diesen Weg durch „das erkannte Leiden" als den ersten zum Heil. Es giebt noch einen anderen, welchen er mit einem dem eklektischen Werke des Stobäus entlehnten Ausdruck »δεύτερος πλοῦς« (die zweite Seefahrt) nennt. Darunter ist „das empfundene Leiden" zu verstehen, das non plus ultra selbst erlebten und erlittenen Unglücks.[2]

Hier sind es die Leiden selbst, mit deren Uebermaß der Grund alles Leidens und aller Schuld sich plötzlich enthüllt, so daß es dem Gequälten wie Schuppen von den Augen fällt und er mit einem male zu jener intuitiven Erkenntniß gelangt, durch sie zum Quietiv, zur Verneinung des Willens zum Leben, zur Erlösung, sei es durch den gewaltsamen Tod als Abbüßung der Schuld oder durch die Askese. Der Wille erlischt. Es kann der Fall sein, daß einem tiefer Selbsterkenntniß nicht verschlossenen, aber noch von wildem Lebensdrange strotzenden Gemüth, mitten in der Sünden Maienblüthe, vom Liebeszauber bestrickt, plötzlich die Augen darüber aufgehen, was es für

[1] Die Welt als Wille u. s. f. Bd. II. Cap. 47. — [2] I. § 68. S. 463.

eine Bewandtniß mit der Herrlichkeit des Lebens hat, mit diesem unserem Dasein, das mit der Zeugungsluft beginnt und mit dem Modergeruch endet. So erging es im dreizehnten Jahrhundert dem ritterlichen Ramon Lull, Großseneschall des Königs von Majorka, als er mitten in einem lange ersehnten, endlich, wie er wähnte, glücklichen Liebesabenteuer vom Anblick eines schrecklichen Geschwürs entsetzt wurde; er hörte auf ein weltlicher Ritter zu sein und wurde ein Glaubensstreiter mit dem Wunsch, der sich ihm auch erfüllt hat, ein Märtyrer zu werden. Aehnlich erging es im siebzehnten Jahrhundert dem Abbé Rancé, der im Liebesrausch eines Abends zu der Geliebten kam und ihren Leichnam fand, mit abgeschnittenem Kopf, neben dem Sarge, der für den ganzen Körper zu klein befunden war (1660). Da erlosch in ihm für immer alle Lebensluft, alle Bejahung des Willens zum Leben, er behielt nur das Kloster La Trappe, er stiftete den Orden der Trappisten, mit den schwersten Kasteiungen und dem Gelübde des ewigen Schweigens, mitten in der geistreichsten und leichtsinnigsten aller Nationen den strengsten aller Orden! Und er selbst, der in früher Jugend den Anakreon herausgegeben hatte, starb, wie er es vorhatte, auf einem Aschenhaufen. — Selbst schwere Verbrecher in der Erwartung ihrer bevorstehenden Hinrichtung, im Anblick des Schafotts, haben eine Bekehrung von Grund aus erlebt und in den letzten Augenblicken ihres Lebens in freudiger Todeshoffnung öffentlich bekannt.[1]

Niemals aber ist der Heilsweg durch das empfundene, unsägliche Leiden so deutlich und so rührend dargestellt worden als ihn Goethe in seinem Gretchen geschildert hat. Erst das volle Liebesglück: „Mir wird's so wohl in deinem Arm, so frei, so hingegeben warm". Im Gefühle der Schuld und des Falls noch der Trost ihrer vollen Liebe und Hingebung: „doch — alles was dazu mich trieb, Gott! war so gut! ach war so lieb!" Dann das Uebermaß der Leiden: der verschuldete Tod der Mutter, die Gewissensangst, die Ermordung des Bruders durch den Geliebten, der flieht und sie verläßt, die Tödtung des Kindes, Schande und Verfolgung, Kerker und Verurtheilung, endlich die Möglichkeit der Rettung! Sie will keine Rettung mehr, die Verneinung des Willens zum Leben ist eingetreten, alles andere

[1] Schopenhauer bringt zwei englische Beispiele solcher „Galgenpredigten". II. Cap. 47. — Vgl. I. § 68. S. 466—467. II. Cap. 48.

erloſchen: „Nimmer werd ich wieder froh". — „Iſt das Grab drauß', lauert der Tod, ſo komm! Von hier ins ewige Ruhebett, und weiter keinen Schritt!" „Ich darf nicht fort." Der Kerker iſt ihr zum „heiligen Ort" geworden; ihr Abſchiedswort heißt: „Heinrich! Mir graut's vor dir!" Sie iſt „gerettet", ruft die Stimme von oben, und ſie hat Recht. Wenn man Anfang und Ende dieſer Tragödie vergleicht, vielleicht der inhaltsſchwerſten und kürzeſten, die es giebt, die Lockungen des Eros und die Gräuel der Verwüſtung und des Elends, ſo muß man mit Schopenhauer ſagen: zuerſt das Thema des Anakreon, zuletzt das des Aeſchylus! Das Gretchen im Fauſt iſt das vollkommenſte Beiſpiel der Umwandlung oder der Verneinung des Willens zum Leben, welches uns die Dichtung bietet.

Das Leiden läutert durch „die Lauge des Schmerzes"; es iſt, wie Meiſter Eckardt ſagt, „das ſchnellſte Thier, das uns zur Vollkommenheit trägt".[1] Dieſe aber iſt die Erlöſung von der Welt, die Wendung des Willens, die Umgeſtaltung des Charakters von Grund aus, welche Veränderung man als Bekehrung oder Wiedergeburt treffend bezeichnet. Hier iſt der einzige Punkt, wo die wirkliche Freiheit zum Durchbruche kommt und zur Erſcheinung gelangt; die Umwandlung des Willens iſt die einzige Art ihrer Erſcheinung. Sonſt iſt ſie nirgends. Der intelligible Charakter macht den empiriſchen, der ſo handelt, wie er *iſt* (operari sequitur esse), aber ſich nie ändert, es ſei denn, daß der intelligible Charakter ſich ſelbſt und dadurch auch den empiriſchen von Grund aus umgeſtaltet. Dieſe Selbſtaufhebung des Willens iſt die *einzige* That der Freiheit, ihre einzige unmittelbare Aeußerung, ſie iſt die den Willen und die Welt verneinende, darum von der Welt erlöſende That.[2] Matthias Claudius (Asmus) hatte im „Wandsbecker Boten" bei Gelegenheit einer Bekehrungsgeſchichte dieſe Umgeſtaltung, da ſie eine totale oder univerſelle und gründliche iſt, „eine *katholiſche*, *transſcendentale* Veränderung" genannt, was Schopenhauer mit ſeiner Lehre in völliger Uebereinſtimung fand. Und da Claudius den göttlichen Fluch über das ſündige Menſchenpaar peſſimiſtiſch auslegte und in den Leiden unſeres Daſeins erfüllt ſah, ſo meinte Schopenhauer, den Wandsbecker Boten, wie Claudius ſich und ſeine Werke nannte,

[1] Ebendaſ. II. Cap. 48. — [2] I. § 70. S. 478.

in zwei Hauptstücken seiner Lehre für sich zu haben, und widmete ihm sogar häusliche Bilderverehrung.[1]

5. Die Heilsordnung.

Nunmehr erscheint uns die Welt in einem neuen Licht. Wenn in ihrem Wesen das Leiden begründet ist und nothwendig aus demselben folgt, sich mit dem Stufengange der Dinge steigert, um so tiefer empfunden wird, je höher die Vorstellungs- und Erkenntnißzustände sich entwickeln, das empfundene Leiden aber die Kraft der Läuterung besitzt und zur Erlösung führt, so gewinnt das Dasein der Welt eine moralische Bedeutung und erscheint selbst als „Heilsordnung", wie denn auch Schopenhauer in einem der letzten Capitel des ergänzten Hauptwerks sie als solche betrachtet.[2] Nicht die Welt befindet sich auf dem Irrwege, sondern wir, die wir uns einbilden, zum Glück und Wohlsein geboren zu sein. Gleich in den ersten Worten seiner Lehre von der Heilsordnung erklärt Schopenhauer diese Vorstellung für den einzigen uns angeborenen Irrthum.

Der Weltlauf ist so eingerichtet, daß er diesen Irrthum gründlich widerlegt, uns in der Schule des Leidens die vielen und heftigen Willensbejahungen allmählich abgewöhnt, unsere Bestrebungen vereitelt, zuletzt durch den Tod völlig zu nichte macht. Der natürliche Lebenslauf nimmt dieselbe Richtung, er ist ein beständiges Vergehen und Sterben; das zunehmende Alter läßt uns der Welt auf natürlichem Wege absterben, die Zeugungskraft versiegt, die Selbstliebe erlischt in der Liebe zu Kindern und Enkeln, der Greis will nichts mehr für sich und hat nichts mehr zu wollen, daher ist das Altern die Euthanasie des Willens und der menschliche Lebenslauf eine natürliche Heilsordnung, in welche nur der vorzeitige und plötzliche Tod nicht paßt.

Das Unglück läutert, wenn es den Willen bricht und die Liebe zum Leben auslöscht; daher ihm eine heiligende Kraft zugeschrieben wird, und ein von den Schlägen des Schicksals schwer betroffener Mensch als ein geheiligtes, unverletzbares Wesen erscheint, gleichsam sacrosanct. Der Tod erlöst, wenn die Verneinung des Willens vorangegangen oder im Angesichte des Todes noch vor dem Ende erfolgt ist; daher

[1] Vgl. oben Buch I. Cap. V. S. 70. — Wandsbecker Bote. Bd. I. S. 73 bis 75. IV. S. 227—230 betr. Moses I. Cap. III. v. 17—19. — [2] Die Welt als Wille u. s. f. Bd. II. Cap. 49. S. 726—733.

der Tod wie eine Heiligsprechung erscheint und der Anblick eines Leichnams einen so ernsten, ehrfurchtgebietenden, feierlichen Eindruck hervorruft.

Wenn aber aus dem Leiden und Sterben die Erlösung hervorgeht, dieses höchste aller Ziele, dieses Endziel im wahrsten Sinne des Worts, so sind auch das bittere Leiden und Sterben, die einen ganz anderen Charakter als den der Euthanasie haben, nicht allein als die Folgen, sondern auch als der Zweck und die Absicht unseres Daseins zu betrachten; so waltet in unserem Leben nicht der Zufall, dieser Beherrscher des dunklen Weltlaufs, wie er früher genannt wurde, sondern ein planmäßiges Schicksal, welches den Weltlauf und unseren Lebenslauf dergestalt verknüpft und zusammenführt, daß wir mit „einem unerkennbaren Anstriche von Absichtlichkeit" zu dem Ziel der Ziele gelenkt werden. Hieraus erst erhellt, was in der Lehre Schopenhauers „Heilsordnung" bedeutet.[1]

IV. Religion und Religionsphilosophie.

1. Monotheismus und Polytheismus.

Nunmehr gewinnt diese Lehre den religiösen und religionsphilosophischen Charakter, auf welchen Schopenhauer das größte Gewicht legt; derselbe steht in unmittelbarem Zusammenhange mit der Lehre von dem Quietiv und der Willensverneinung, welche er für den wichtigsten Punkt seiner ganzen Betrachtung erklärt hat, es ist der Zielpunkt alles früheren. Der einzige uns angeborene, weil mit der Willensbejahung gegebene, Irrthum war die Einbildung, daß wir da sind, um glücklich zu sein und glückselig zu werden. Aus dieser Vorstellung entwickelt sich die optimistische Weltansicht, welche den Glauben an einen intelligenten, uns günstig gesinnten Welturheber, d. h. den Theismus entweder in der Einzahl oder in der Mehrzahl zu ihrer Voraussetzung hat und darauf beruht.

Die Grundform des Monotheismus ist das Judenthum, woraus das judaistische Christenthum (d. h. das Christenthum, so weit es jüdisch gesinnt war und ist) und der Islam hervorgegangen sind; die höchste Blüthe und Gestalt des Polytheismus ist das classische Heidenthum.

[1] Ebendas. II. Cap. 48. S. 731. Vgl. Ebendas. Cap. 47. S. 688. Vgl. Parerga I. S. 213—238.

Jede dieſer drei Arten des Theismus hat ein Element in ſich, welches der theiſtiſchen und optimiſtiſchen Weltanſicht widerſtreitet und mit der Lehre von der Willensverneinung übereinſtimmt: dieſes Element iſt im Judenthum der Mythus vom Sündenfall, im Hellenenthum die Tragödie, im Islam die (im neunten Jahrhundert unſerer Zeitrechnung entſtandene) Secte des myſtiſch und pantheiſtiſch geſinnten Sufismus.[1]

Der Mythus vom Sündenfall enthält zwei Factoren, die nicht auf jüdiſchem Boden gewachſen, überhaupt nicht ſemitiſchen, ſondern ariſchen Urſprungs ſind: die Lehre von unſerem verſchuldeten, ſündhaften, darum leidensvollen Daſein und die Satansidee; jene iſt indiſcher, dieſe perſiſcher Herkunft. Je ſchroffer und ſtarrer, je roher und fanatiſcher der Monotheismus iſt, um ſo ſchlechter und verwerflicher: dieſe ſeine ſchlechteſte Art iſt der Islam. Das non plus ultra des Eudämonismus iſt das künftige Paradies aller Sinnesgenüſſe, welches Mohammed ſeinen Gläubigen verheißen hat; das non plus ultra des Optimismus iſt die moſaiſche Schöpfungslehre, nach welcher Jehova am ſechſten Tage ſein Schöpfungswerk — dieſe Welt, die gerade zur Noth beſteht, mit Ach und Krach, wie man zu ſagen pflegt, und von Uebeln und Leiden aller Art geradezu wimmelt[1] — über alle Maßen ſchön und vortrefflich befunden hat: »πάντα καλὰ λίαν«. Schopenhauer kann das Schlußwort der Schöpfung: „Alles war ſehr gut!“ nicht oft genug wiederholen, um dieſe ärgſte aller Verblendungen, dieſen in dem Grundirrthum der Willensbejahung verſunkenen Charakter des jüdiſchen Monotheismus zu kennzeichnen. Wer den Willen dieſes Gottes erfüllt und thut, was er befiehlt, der wird belohnt, zwar nicht durch ein künftiges, aber durch ein ſehr langes gegenwärtiges Leben und irdiſches Wohlergehen. „Auf daß es dir wohlgehe und du lange lebeſt auf Erden!“ Darin beſteht das Thema des jüdiſchen Eudämonismus.

2. Das echte und unechte Chriſtenthum.

Das hiſtoriſche Chriſtenthum beſteht aus zwei ganz heterogenen Elementen, die zwar aus geſchichtlichen Gründen zuſammenhängen, aus inneren dagegen einander völlig widerſtreiten: dieſe beiden Elemente ſind das Judenthum und das echte, dem Heile der Menſchheit adäquate

[1] Die Welt als Wille u. ſ. f. Bd. II. Cap. 48. S. 694—695.

Christenthum, die sich zu einander verhalten, wie der Monotheismus zur Gottmenschheit, die optimistische Weltansicht zur pessimistischen, nach welcher die Welt als „Jammerthal" erscheint, die eudämonistische Lebensanschauung zur asketischen, die falsche Freiheitslehre zur wahren.

Der Mosaismus ist Gesetzesreligion, die Erfüllung der Gesetze wird bedingt oder motivirt durch die Hoffnung auf göttlichen Lohn und die Furcht vor göttlicher Strafe, der Lohn aber besteht in der langen Lebensdauer, dem irdischen Wohlergehen, Reichthum, Familienglück, Kindersegen u. s. f. Dieser Lohn wird erworben durch lauter Werke, welche den Gesetzen gemäß, d. h. gerecht sind; daher die Werkgerechtigkeit oder der Glaube an die Rechtfertigung durch die Werke den Grundcharakter der mosaischen Religion ausmacht. Schon hieraus erhellt, daß die menschliche Willensfreiheit in die Freiheit oder Willkür der Handlungen (operari) gesetzt wird, also gerade in diejenigen Erscheinungen, worin sie schlechterdings nicht besteht, sondern welche durchgängig motivirt oder necessitirt sind. So weit die Motive reichen, erstreckt sich die Bejahung des Willens zum Leben, und umgekehrt. Auch ist es der vollkommenste Widerspruch, das menschliche Dasein für das Machwerk eines fremden Willens zu halten und demselben zugleich Eigenmächtigkeit und Freiheit zuschreiben zu wollen. Geschaffen sein und frei sein, als Prädicate desselben Wesens, sind einander contradictorisch entgegengesetzt; geschaffene Freiheit oder freie Creatur ist, wie die Logiker sagen, ein hölzernes Eisen oder ein eisernes Holz. Unter der Voraussetzung der jüdischen Gotteslehre läßt sich das Problem der sogenannten Theodicee niemals lösen; vielmehr ist es ganz unmöglich, mit der Güte Gottes die Uebel und Leiden in der Welt, mit der Allmacht und Allwissenheit Gottes die menschliche Freiheit zu vereinigen.

In allen Punkten, die wir genannt haben, ist nun das echte Christenthum das entschiedene Gegentheil des Judenthums. In der Glaubens- und Lebensrichtung des Urchristenthums herrscht die Askese, die Willensverneinung und das Quietiv. Jesus selbst hat in der Bergpredigt nicht blos die im Geiste Armen und die nach Gerechtigkeit Hungernden selig gepriesen, sondern die wirklich Armen und Hungernden. Schopenhauer beruft sich hier auf die »πτωχοί« im Lukas und auf die Erklärung, welche Strauß von der asketischen Bedeutung dieser Worte gegeben habe; desgleichen auf die Parabel vom reichen Mann

und armen Lazarus, der zufolge jener nicht wegen seiner Sünden, sondern blos wegen seines Reichthums in die Hölle, dieser aber nicht wegen seiner Tugenden, sondern blos wegen seiner Armuth in Abrahams Schoß kommt.

Dem jüdischen und judenchristlichen Glauben an die Gerechtigkeit der Werke und die Rechtfertigung durch dieselben, womit der hierarchische Charakter beider Religionen Hand in Hand geht, hat der Apostel Paulus im Geiste des echten Christenthums die Rechtfertigung blos durch den Glauben, den Glauben als Gnadenwirkung und aus Gnadenwahl, die Verneinung aller falschen Willensfreiheit, die Verneinung alles Eigenwillens, die Umwandlung des Charakters von Grund aus, die Wiedergeburt als die einzige Erscheinung der wahren Freiheit entgegengesetzt, denjenigen Glaubens- und Willenszustand, von welchem es heißt: „Nicht ich lebe, sondern Christus lebet in mir", d. i. der gekreuzigte Heiland, der Weltheiland, der Erlöser von der Welt, außer welchem es kein Heil giebt. Das echte, paulinische Christenthum ist durchaus antijudaistisch und folgerichtigerweise auch durchaus antikosmisch. Ludwig Feuerbach in seinem „Wesen des Christenthums" (1841) hatte die Grundrichtung des letzteren als „antikosmische Tendenz" bezeichnet, um mit diesem Worte den Grundirrthum und die Illusion des christlichen Glaubens zu charakterisiren, da doch die Welt und zwar die Sinnenwelt allein das wahrhaft Wirkliche sei. Er war schon auf dem Wege zum Sensualismus und Materialismus, als er jenes leidenschaftliche, der damaligen Zeitstimmung willkommene und sie tief erregende Buch schrieb. Offenbar hat Schopenhauer, ohne das Werk und den Verfasser zu nennen, in der unten angeführten Stelle beide im Sinne gehabt, um sich gegen den Mann und die Zeitrichtung auf das schärfste zu erklären. Er findet es ganz richtig, daß dem Wesen des Christenthums die „antikosmische Tendenz" zugeschrieben werde, aber es sei der gröbste aller Irrthümer, diese Tendenz für illusorisch, dagegen die Herrlichkeit der Welt für das Reale und Ansichseiende zu erklären. Ich hebe diesen Punkt hervor, weil hier der religiöse Gegensatz zwischen Schopenhauer auf der einen und Feuerbach nebst dem aus der Hegelschen Philosophie entsprossenen Pantheismus auf der anderen Seite sich in ungemeiner Deutlichkeit darstellt.

Das paulinische Christenthum ist die Grundlage des Augustinismus, der christlichen Mystik wie der lutherischen Lehre von der allein selig-

machenden Kraft des Glaubens, von der Knechtschaft des Willens und der christlichen Freiheit (sola fides, servum arbitrium, libertas christiana); wogegen das Judenthum, der Deismus, der Pelagianismus und der protestantische Rationalismus die falsche Freiheitslehre mit allem Zubehör vertreten und daher im Christenthum nicht „die vortreffliche, heilbringende Religion", sondern nur reformirtes Judenthum zu erkennen vermögen. Schopenhauer pflegt diese falschen Lehrarten als jüdische, im Christenthum enthaltene und fortwirkende Elemente zu betrachten und in ihrer collectivischen Bezeichnung „jüdisch" und „protestantisch-rationalistisch" häufig zu combiniren. Das echte Christenthum ist die Religion der Erlösung: nur sind von dem historisch gegebenen Christenthum alle jene jüdischen Elemente in Abrechnung zu bringen, denn das Judenthum ist „das Urgebrechen des Christenthums".[1]

Die Religion der Erlösung ist die der Willensverneinung, diese ist der Weg zum Heil, der einzige Weg, der zur Erlösung von der Welt führt; Judenthum und Christenthum, das unechte (mit den jüdischen Elementen durchsetzte) und das echte Christenthum verhalten sich zu einander, wie die Willensbejahung zur Willensverneinung, und da mit jener die Nothwendigkeit aller Erscheinungen und Handlungen gegeben ist, in dieser aber die einzige That und Erscheinung der wahren Freiheit besteht, so verhalten sich die beiden Religionsarten zu einander, wie das Reich der Nothwendigkeit zu dem der Freiheit. Die Nothwendigkeit ist das Reich der Natur; die Freiheit dagegen, welche das Quietiv zu ihrer Voraussetzung hat und in einer allen Motiven und aller Willkür völlig entrückten, durch dieselben unmöglichen That, in einer nach dem Satze des Grundes völlig unbegreiflichen Erscheinung besteht, ist das Reich der Gnade: demnach verhalten sich jene beiden Religionsarten zu einander, wie das Reich der Natur zu dem der Gnade. Alle nothwendigen Erscheinungen geschehen in der Zeit, sie haben einen zeitlichen Charakter, den des Werdens; die That der Freiheit ist zeitlos, wie diese selbst, sie erscheint daher nicht allmählich, sondern plötzlich, nicht als die Erwerbung, sondern als der Durchbruch der Gnade und der Gnadenwirkung.[2]

Die Willensbejahung, da aus ihr Dasein und Leben, die Erhaltung und Fortpflanzung der Individuen hervorgehen, enthält die

[1] Ebendas. II. Cap. 48. S. 707 ff. — [2] I. § 70. S. 476—483.

Urschuld, die sich von Geschlecht auf Geschlecht forterbt, daher sie Augustin mit Recht als Erbsünde kennzeichnet; die Willensverneinung, welche die Weltverneinung in sich schließt, enthält die Erlösung von der Urschuld oder Erbsünde, vom Dasein, von der Welt. Das Thema des echten Christenthums, wie der wahren Religion überhaupt, ist die Lehre von der Erbsünde und der Erlösung: die Willensbejahung und die in ihr enthaltene Urschuld erscheint in Adam, dem Stammvater des Menschengeschlechts, mit dem wir alle durch das Band der Zeugung verknüpft sind; die Erlösung erscheint in Christus, „im menschgewordenen Gotte, der, als frei von aller Sündhaftigkeit, d. h. von allem Lebenswillen, auch nicht wie wir, aus der entschiedensten Bejahung des Willens hervorgegangen sein kann, noch wie wir einen Leib haben kann, der durch und durch nur concreter Wille, Erscheinung des Willens ist; sondern von der reinen Jungfrau geboren, auch nur einen Scheinleib hat. Dieses letztere nämlich nach den Doketen, d. i. einigen sehr consequenten Kirchenvätern. Besonders lehrte es Appelles (sic), gegen welchen und seine Nachfolger sich Tertullian erhob." „Wirklich ist die Lehre von der Erbsünde (Bejahung des Willens) und von der Erlösung (Verneinung des Willens) die große Wahrheit, welche den Kern des Christenthums ausmacht; während das Uebrige meistens nur Einkleidung und Hülle oder Beiwerk ist. Demnach soll man Jesum Christum stets im Allgemeinen auffassen, als das Symbol oder die Personification der Verneinung des Willens zum Leben, nicht aber individuell, sei es nach seiner mythischen Geschichte in den Evangelien oder nach der ihr zu Grunde liegenden, muthmaßlichen, wahren."[1] Wir werden in der Kritik der Lehre Schopenhauers auf diese und die nächstfolgenden Erörterungen zurückkommen.

Verbindet man nun — was zwar schlechterdings nicht zusammenpaßt, aber nun einmal auf geschichtlichem Wege zusammengebracht ist — diese Kernpunkte der christlichen Glaubenslehre mit der jüdischen Gotteslehre, zufolge welcher der Mensch die Creatur eines fremden Willens ist, so verschlingt sich das Problem der Theodicee zum unauflöslichen Knoten; denn, wie man die Sache auch drehen und wenden mag, immer fallen die Schuld und die Uebel der Welt auf Gott zurück, der ja alles in allem gemacht hat. Nimmt man da-

[1] Ebendas. I. § 70. S. 479—480.

gegen, wie es ſich in Wahrheit verhält, das Daſein des Menſchen als das Werk und die Schuld ſeines eigenen Willens, die Erlöſung des Menſchen als ſeine eigene Willensverneinung und Gnadenwirkung, ſo iſt der Knoten gelöſt; vielmehr es iſt gar keiner vorhanden, ſondern die ewige Gerechtigkeit liegt für jeden, der Augen zu ſehen hat, am Tage.[1]

Auch das claſſiſche Heidenthum verhält ſich zum Chriſtenthum, wie die Willensbejahung zur Willensverneinung. Der heidniſche Troſt liegt in der Unſterblichkeit der Gattung, in der Fortpflanzung und Unvertilgbarkeit des Daſeins; der chriſtliche Troſt dagegen in dem gewollten Leiden, welches zur Erlöſung vom Daſein führt. Um dieſen Gegenſatz recht anſchaulich darzuſtellen, vergleicht Schopenhauer den antiken Sarkophag zu Florenz, auf welchem das Bild der Hochzeitsfeier dargeſtellt iſt, mit dem chriſtlichen Sarkophag, bedeckt mit dem ſchwarzen Tuch, darauf das Crucifix. Das gewollte Leiden iſt das Kreuz, die Erlöſung iſt die ewige Ruhe.

3. Nirwana.

Dieſe ewige Ruhe bezeichnet Schopenhauer mit dem Buddhaiſtiſchen Ausdruck „Nirwana", der die Erlöſung von allem Daſein und allen Wiedergeburten bedeutet, einen Zuſtand, in dem es vier Dinge nicht giebt: Geburt, Alter, Krankheit und Tod. Der Begriff des indiſchen Wortes ſelbſt iſt nicht außer Streit. Sicher iſt, daß etwas dadurch negirt wird, daß es die völlige Abweſenheit gewiſſer Zuſtände oder Thätigkeiten bedeutet, ſeien dieſe nun alles, was unter Wehen, oder unter Daſein und Leben, oder unter Gelüſten verſtanden wird: im erſten Fall würde Nirwana gleichbedeutend ſein mit der Windſtille, im zweiten mit der Vernichtung, im dritten mit der Aufhebung alles Wollens, dann wäre, wie J. J. Schmidt das Wort zu erklären geſucht hat, Nirwana das Gegentheil des Sanſara als der Welt des Gelüſtens.[2]

Man möge, wie Schopenhauer meint, das Nirwana nicht dem einfachen, beziehungsloſen Nichts gleichſetzen: es ſei kein nihil negativum, ſondern ein nihil privativum. Wem dieſe Welt nichts iſt, dem iſt Nirwana alles; wem aber dieſe Welt alles iſt, dem iſt Nirwana nichts.

---

[1] Ebendaſ. S. 481. Anmerkung. Vgl. oben Buch II. Cap. XV. S. 382 ff. — [2] Die Welt als Wille u. ſ. f. II. Cap. 41. S. 583. Anmerkg.

„Vor uns bleibt allerdings nur das Nichts. Aber das, was sich gegen dieses Zerfließen ins Nichts sträubt, unsere Natur, ist ja eben nur der Wille zum Leben, der wir selbst sind, wie er unsere Welt ist. Daß wir so sehr das Nichts verabscheuen, ist nichts weiter als ein anderer Ausdruck davon, daß wir so sehr das Leben wollen und nichts sind, als dieser Wille, und nichts kennen, als eben ihn. — Wenden wir aber den Blick von unserer eigenen Dürftigkeit und Befangenheit auf diejenigen, welche die Welt überwanden, in denen der Wille, zur vollen Selbsterkenntniß gelangt, sich in allem wiederfand und dann sich selbst frei verneinte, und welche dann nur noch seine letzte Spur mit dem Leibe, den sie belebt, verschwinden zu sehen abwarten, so zeigt sich uns statt des rastlosen Dranges und Treibens, statt des steten Ueberganges von Wunsch zu Furcht und von Freude zu Leid, statt der nie befriedigten und nie ersterbenden Hoffnung, daraus der Lebenstraum des wollenden Menschen besteht, jener Friede, der höher ist als alle Vernunft, jene gänzliche Meeresstille des Gemüths, jene tiefe Ruhe, unerschütterliche Zuversicht und Heiterkeit, deren bloßer Abglanz im Antlitz, wie ihn Raphael und Correggio dargestellt haben, ein ganzes und sicheres Evangelium ist: nur die Erkenntniß ist geblieben, der Wille ist verschwunden."[1]

In diesen Worten am Schlusse des ursprünglichen Hauptwerks vergegenwärtigt sich uns die gesammte Lehre Schopenhauers. Ob es mit dem Nichts, in welches seiner Erklärung gemäß das Nirwana ohne Rest aufgeht, völlig übereinstimmt, wenn es an einer früheren Stelle heißt: „Hinter unserem Dasein nämlich steckt etwas anderes, welches uns erst dadurch zugänglich wird, daß wir die Welt abschütteln"?[2]

4. Epiphilosophie.

Das Schlußcapitel des vollständigen Hauptwerks heißt „Epiphilosophie" und enthält den kurzen Epilog des ganzen Systems, dessen durchgängige Aufgabe und Leistung die immanente Erklärung der Dinge war, d. i. die Erklärung der Welt nicht aus einem fremden, außer ihr befindlichen, sondern aus ihrem eigenen, inwohnenden Wesen und Willen. Dasselbe erstrebt und beansprucht jeder Pantheismus, aber die Lehre Schopenhauers ist Pantheismus ohne θεός, da sie

[1] Ebendas. I. § 71. S. 483—486. — [2] Ebendas. § 70. S 479.

allen Arten des Theismus auf das nachdrücklichſte widerſtreitet, denn als ein Werk Gottes oder der Götter muß die wirkliche Welt als die möglich beſte angeſehen werden, während ſie in Wahrheit die möglich ſchlechteſte iſt. Eben darin liegt einer der Grundfehler der Lehre Spinozas: er hat den Monotheismus ſeiner früheren Glaubensgenoſſen in Pantheismus verwandelt, er hat Gott und Welt identificirt, wodurch die Welt zur Theophanie erklärt und das »πάντα καλὰ λίαν« beſtätigt wird. Die optimiſtiſche Weltanſicht iſt jüdiſcher, die peſſimiſtiſche echt chriſtlicher Herkunft. Darum verhalte ſich die Lehre Schopenhauers, wie dieſer ſelbſt erklärt, zu der Spinozas, wie das Neue Teſtament zum Alten. Auch das Neue Teſtament enthält jüdiſche Elemente, welche die echt chriſtliche Myſtik abgeſtreift hat. Darum ſagt Schopenhauer an einer früheren Stelle, daß ſich das Neue Teſtament zur chriſtlichen Myſtik verhalte, „wie die erſte zur zweiten Weihe, — σμικρὰ καὶ μεγάλα μυστήρια".

Die Welt, um ihr Weſen in der kürzeſten und prägnanteſten Formel auszuſprechen, beſteht in der Selbſterkenntniß des Willens, und da dieſe ſich im Menſchen vollzieht und vollendet, ſo iſt der Menſch die höchſte Willenserſcheinung, die es überhaupt giebt, die Spitze der Weltpyramide, das Endziel in der Stufenleiter der Welt. Daher ſagt Schopenhauer: die Welt iſt der Menſch mit ſeinem ganzen Gefolge; daher will er nicht den Menſchen durch die Welt, ſondern die Welt durch den Menſchen erklärt haben; zufolge ſeiner Lehre heißt es nicht: der Menſch iſt „die Welt im Kleinen", ſondern die Welt iſt „der Menſch im Großen", ſein Thema iſt nicht der Menſch als Mikrokosmus, ſondern, wie er es mit einem Worte eigener Erfindung ausdrückt, die Welt als „Makranthropos".[1]

Dadurch kennzeichnet ſich die Eigenthümlichkeit der ganzen Lehre. Das Thema des Pantheismus war und iſt das Alleine, das Ἓν καὶ πᾶν. Was πᾶν bedeutet, haben alle gewußt: es bedeutet das All, die Welt. Was aber das Ἓν iſt, habe noch keiner zu erklären gewußt, ſondern erſt Schopenhauer offenbar gemacht: dieſes Eine iſt die Selbſterkenntniß des Willens, dieſes Eine iſt der Menſch mit ſeinem ganzen Gefolge. Es iſt der Wille, der durch ſeine Selbſtbejahung die Welt verſchuldet und ihre Qualen zu leiden hat; es iſt der Wille, der durch

[1] Ebendaſ. Bd. II. Cap. 50. S. 736—743. Vgl. I. § 68. S. 458.

seine Selbstverneinung die Qualen der Welt freiwillig trägt und zur Erlösung gelangt. Der Wille in der Welt ist „entweder der gekreuzigte Heiland oder der gekreuzigte Schächer".

Achtzehntes Capitel.

Schopenhauers kritisches Verhalten zur früheren, gleichzeitigen und eigenen Philosophie.

I. Uebersicht.

Die kritischen Betrachtungen, von denen in diesem Capitel die Rede sein soll, bestehen aus mehreren Aufsätzen, welche, mit einer Ausnahme, fragmentarisch und skizzenhaft verfaßt sind und an innerer Durcharbeitung und Bedeutung, an schriftstellerischen Vorzügen und Ideengehalt gegen die übrigen Werke weit zurückstehen. Ich wundere mich, daß Schopenhauer, der an seine Arbeiten so strenge Anforderungen zu stellen pflegte, diese Schriften selbst herausgegeben und nicht als opera postuma hinterlassen hat. Die Hauptpunkte, die unser Interesse anziehen, sind in den übrigen Werken so oft erwähnt und hervorgehoben, daß diese hingeworfenen Skizzen und Fragmente, die noch dazu einen halben Band füllen, aus den Werken sogar hätten wegbleiben können, ohne daß wir vieles und Wichtiges entbehren würden.

Die einzige Ausnahme ist die „Kritik der kantischen Philosophie", die den Anhang des ursprünglichen Hauptwerkes bildet und in der Kantischen Litteratur eine sehr hervorragende und bemerkenswerthe Stellung einnimmt.[1] Die übrigen Abhandlungen stehen im ersten

[1] I. Anhang. S. 489—633. Parerga I. Skizze einer Geschichte und Lehre vom Idealen und Realen. S. 1—21. Anhang. S. 22—32. Fragmente u. s. f. S. 32 bis 84 (§ 1 — § 12). Noch einige Erläuterungen u. s. f. S. 84—140 (§ 13). Einige Bemerkungen u. s. f. S. 140—147 (§ 14). Ueber die Universitätsphilosophie. S. 149—212. Dazu kommt, von Ed. Grisebach mit bekannter Sorgfalt jüngst herausgegeben: A. Schopenhauers handschriftlicher Nachlaß. Aus den auf der Königl. Biblioth. in Berlin verwahrten Manuskriptbüchern. Bd. III. Philosophische Anmerkungen. Specialtitel: „Anmerkungen zu Platon, Locke, Kant und nachkantischen Philosophen (Leipzig, Ph. Reclam). Im Druck befindet sich Nachlaßband IV, der 500 §§ umfassen wird.

Bande der Parerga. In sachgemäßer Ordnung nenne ich: 1) „Fragmente zur Geschichte der Philosophie", dieselben erstrecken sich auf die alte, mittelalterliche und neuere Philosophie. 2) „Skizze einer Geschichte der Lehre vom Idealen und Realen". Ihr Thema ist das Grundproblem der neueren Philosophie. 3) „Noch einige Erläuterungen zur Kantischen Philosophie". 4) „Einige Bemerkungen über meine eigene Philosophie". 5) „Ueber die Universitätsphilosophie". Zu den Fragmenten, welche die Geschichte der Philosophie betreffen, müssen auch die religionsphilosophischen Ansichten gerechnet werden, die im vorigen Capitel zur Sprache gekommen sind.

II. Die christliche Religion und die vorkantische Philosophie.

1. Religionsgeschichtliche Irrthümer.

Wir wollen zuvörderst die Hauptpunkte und Grundzüge seiner kritischen Betrachtungsart, soweit sie die vorkantischen Zeitalter, also die eigentliche Vergangenheit, die Geschichte der Religion und Philosophie betrifft, hervorheben und zunächst die Grundmängel erleuchten, welche dieser ganzen Betrachtungsart anhaften. Schopenhauer hat ein so großes Gewicht auf die litterarische Thätigkeit, nämlich die schriftstellerische Darstellung und Verbreitung *eigener* wichtiger Ideen gelegt, daß er aus der Unterlassung jener auf das Nichtvorhandensein dieser schließen wollte. Wer neue Wahrheiten entdeckt habe, müsse merken, daß er nicht zur Herde, sondern zu den Hirten, d. h. den Erziehern und Lehrern der *Menschheit* gehöre, daß er sich nicht an einzelne, sondern an das ganze Menschengeschlecht zu richten habe, was nur auf dem Wege der Schrift geschehen könne; daher die Thatsache, daß Pythagoras und Sokrates keine Werke verfaßt haben, unserem Philosophen hinreichte, um beiden „hohe Geistesfähigkeiten" abzusprechen und den Pythagoras weniger für einen Selbstdenker, als nach dem Urtheile des Heraklit für einen Polyhistor zu halten, der fremde Weisheit erlernt und überliefert habe.[1]

Man sollte nun erwarten, daß Schopenhauer in der Kenntniß und Beurtheilung der Schriftwerke des Alterthums viel Studium und Scharfsinn an den Tag legen werde, daß er über die handgreifliche Unechtheit gewisser Werke nicht erst fremder Belehrung bedürfe, sondern aus

[1] Parerga I. Fragmente u. s. f. § 3 (Sokrates). S. 45.

eigner Forschung orientirt sei. Dies ist aber keineswegs der Fall. So hält er z. B. die bekannte pseudoaristotelische Schrift, welche früher unter dem Titel »De Xenophane« ꝛc. angeführt wurde, jetzt richtig »De Melisso« ꝛc. heißt, für echt aristotelisch und die darin befindliche angebliche Darstellung der Lehre des Zeno für authentisch; es ist ihm gewiß, daß Spinoza diese Schrift gelesen haben müsse, aus ihr seine Lehre von der Substanz entlehnt habe und auf diesem Wege der Erneuerer der Eleaten geworden sei. Diese Schlußfolgerungen sind Schritt für Schritt bodenlos.[1] Auch die Kosmogonie der Phönizier in der Darstellung des Philo Byblius nach Sanchoniathon hält er für echt, desgleichen die pseudoplutarchische Schrift »de placitis« u. s. f. Und zwar gründen sich diese Meinungen nicht auf kritische Gegengründe, sondern einfach auf Unkritik und guten Glauben.

Theismus und Judenthum sind nach ihm Wechselbegriffe. Wo er Theismus wittert, wie in den Vorträgen des Epiktet nach Arrian, da erblickt er den Einfluß der jüdischen Religion. Wir wissen, wie sehr er dieselbe verabscheute, ausgenommen die Lehre vom Sündenfall, die er „den Glanzpunkt des Judenthums" nennt. Indessen ist Schopenhauer kein Kenner der jüdischen Religion und des Alten Testaments. In allen seinen Werken, ein paar armselige Stellen abgerechnet, einen Spruch des Jesaias, einen des Jeremias, findet sich keine Spur, daß er die Propheten gelesen. Nicht blos, daß er sie nicht anführt, er erwähnt sie nirgends. Von der ganzen außerordentlichen Erscheinung ist bei ihm nirgends die Rede. Wenn man in das Register blickt, wo Professoren und Propheten alphabetisch benachbart sind, so wird man mit einigem Erstaunen bemerken, daß in den Werken Schopenhauers den „Philosophieprofessoren" eine Unzahl Stellen gewidmet sind, den Propheten nicht eine einzige. Wie will man die Geschichte und Bedeutung der jüdischen Religion würdigen, wenn man ihre Propheten gar nicht in Rechnung zieht und kennt? Es ist festzustellen, daß Schopenhauer die Entwicklungsgeschichte des jüdischen Monotheismus, wie die historisch-kritischen Fragen überhaupt, welche die Entstehung und Composition der Schriften des Alten Testaments, insbesondere die des Pentateuchs betreffen, völlig ungekannt gelassen hat: Untersuchungen, die sich durch unser Jahrhundert erstrecken und eine

[1] Ebendas. S. 75—76.

ſo wichtige, mit den religiöſen Zeitfragen ſo genau verknüpfte Wiſſenſchaft ausmachen.

Es ſteht nicht beſſer mit ſeiner Kenntniß der hiſtoriſch-kritiſchen Fragen, die ſich auf die Entſtehung und Compoſition der Schriften des Neuen Teſtaments beziehen, ſich in der Folge erweitert, auf das geſammte Urchriſtenthum erſtreckt und Forſchungen hervorgerufen haben, welche den mächtigſten Einfluß auf die religiöſen Zeitfragen ausgeübt. Kaum, daß er in ſpäterer Zeit das Leben Jeſu von Strauß durchblättert hat. Er war nicht einmal im gewöhnlichen Maß bibelkundig. Ein Pröbchen ſeiner Unkenntniß, das uns in ſeinen Werken einigemale begegnet iſt, liefert „die Hochzeit zu Kanaan"; ſogar in einem Briefe an A. Becker wird die Gnadenwirkung mit dem „Wunder zu Kanaan" verglichen.[1] Das iſt kein Schreib- oder Druckfehler, ſondern ein Irrthum, der häufig genug denen begegnet, die ihr Bischen bibliſche Geſchichte vergeſſen haben und mit Kanaan bekannter ſind, als mit Kana. Doch bezeugt dieſer Irrthum noch mehr, als nur eine Confuſion. Man ſieht daraus, daß ihm der Johanneiſche Urſprung der ganzen Erzählung und deren aus dem Geiſte des vierten Evangeliums (dem ſie angehört) allein erkennbare Bedeutung völlig unbekannt geblieben; hierbei aber handelt es ſich nicht um Detail-, ſondern um Kern- und Grundfragen der geſammten Evangelienkritik.

Um die asketiſche Geſinnung Jeſu nachzuweiſen, hat ſich Schopenhauer auf die bekannte Stelle der Bergpredigt bei Lukas berufen. Da aber gerade in dieſer Stelle eine Differenz zwiſchen Matthäus und Lukas beſteht, ſo konnte aus hiſtoriſch-kritiſchen Gründen nur auf eine dem urchriſtlichen Glauben inwohnende zwieſpältige Auffaſſung der Perſon und Lehre Jeſu geſchloſſen werden. — Schopenhauer nimmt die ſtrengſte asketiſche Geſinnung und Lebensart für das echte Chriſtenthum im ausdrücklichen Gegenſatze zum Judenthum und Judenchriſtenthum in Anſpruch, aber dieſe Richtung kennzeichnet den Ebionitismus, die extremſte judenchriſtliche Glaubenspartei, welche ganz antipauliniſch geſinnt war. Die evangeliſchen Zeugniſſe wohlgeprüft und erwogen, gewinnen wir von der Perſon und dem Charakter Jeſu ein Bild, auf welches die Züge jener ſtrengen, vom Glauben an die Werkgerechtigkeit erfüllten judenchriſtlichen Askeſe keineswegs paſſen.

[1] Briefwechſel zwiſchen A. Schopenhauer und J. A. Becker (Leipzig, Brockhaus 1883) S. 15 (Br. Schopenhauers vom 23. Aug. 1844).

Der Doketismus, dem zufolge Christus einen Scheinleib gehabt habe, war eine gnostische Lehre, die Schopenhauer mit Ungrund und Unkunde „einigen consequenten Kirchenvätern" zuschreibt; vielmehr waren diese die entschiedensten Gegner des Doketismus und mußten es sein. Was will er mit „Appelles", einem Namen, der gar nicht vorkommt? Offenbar hat er den Apollos (Apollonius) gemeint, den Zeitgenossen und Geistesverwandten des Apostels Paulus, einen philonisch gesinnten christlichen Lehrer. Nun hat er den groben Irrthum verschuldet, daß im Grisebachschen Register (S. 399) zu lesen steht: „Appelles der Doket"! Apollos war kein Kirchenvater; auch Clemens Alexandrinus war keiner, so wenig als ein geborner Jude, wie Schopenhauer meint.

2. Die alte Philosophie und die indo-ägyptische Hypothese.

Seine Betrachtungsart der Geschichte der Philosophie in den vorkantischen Zeitaltern ist durchaus eklektisch, sie gründet sich auf die Vergleichung der früheren Systeme mit den Grundlehren des eigenen und verhält sich demgemäß bejahend oder verneinend, angreifend oder verwerfend. Nun sind seine uns bekannten Grundwahrheiten die Lehren von der Alleinheit, vom Weltelend, von der Seelenwanderung, vom Ursein und Primat des Willens, vom organischen Ursprunge und der secundären Beschaffenheit des Intellects, die darauf gegründete Lehre von der gänzlichen Verschiedenheit des Idealen und Realen oder der Erscheinungen und des Dinges an sich, endlich die Lehre von der Willensverneinung und Erlösung.

Diese Wahrheiten sind in der indischen Religion und Philosophie, im Brahmanismus und Buddhaismus enthalten und bilden die Urquelle aller echten Weisheit im Gegensatze zum jüdischen Theismus und Optimismus, dieser Quelle der Grundirrthümer. Aus der indischen Weisheit sei die ägyptische hervorgegangen, und aus dieser „indo-ägyptischen" Quelle habe die griechische Philosophie ihre tiefsinnigsten Ideen geschöpft in den Lehren des Pythagoras, der Eleaten, des Empedokles, Plato und Plotin, welcher letztere aus Aegypten kam und den Kaiser Gordian nach Persien begleitet habe, wohl in der Absicht nach Indien zu gehen, um aus der Urquelle zu schöpfen.

Die Lehre der Eleaten habe ihren Gegensatz in Heraklit hervorgerufen, dieser den seinigen in Plato. Demokrit habe eine Reihe von

Grundirrthümern gelehrt: das Urwesen sei nicht eines, sondern vieles und bestehe in zahllosen Stoffen, daher die einzig richtige Welterklärung die mechanische sei. Anaxagoras habe den doppelten Grundirrthum gelehrt: das Urwesen sei der Intellect, und die organischen Dinge nicht Producte, sondern Educte (aus den Homoiomerien). Diesen beiden Philosophen entgegen steht der tiefsinnige und preiswürdige Empedokles mit seiner Lehre von den beiden Urkräften der φιλία und des νεῖκος, der Liebe und des Hasses, diesen beiden Grundrichtungen des Willens, der aus den Grundstoffen die organischen Wesen gestalte und hervorbringe (diese seien demnach nicht „Educte", sondern „Producte"), mit seiner pessimistischen Welt- und Lebensanschauung, seiner Seelenwanderungs- und Läuterungslehre u. s. f. Dieser Empedokles sei „ein ganzer Mann", offenbar ein Jünger der „indo-ägyptischen Weisheit".

Daß Pythagoras, der die Zahl und das Zahlenverhältniß als das Wesen der Dinge erkannte, diese ratio numerica als λόγος bezeichnet habe und dadurch der Urheber der Logosidee geworden, die durch Philo in das vierte Evangelium gelangt sei, ist Schopenhauers irrige Annahme. Der Urheber der (in dem Wesen der griechischen Philosophie tief begründeten) Logosidee ist Heraklit; dieselbe wurde in dem vierten Evangelium auf die Person und das Leben Jesu übertragen, nachdem sie die Lehren Platos, der Stoiker und des Philo durchwandert hatte.

Als der schlimmste Grundirrthum des Aristoteles erscheint ihm dessen Theismus, nämlich seine Lehre vom jenseitigen Gott, die mit der falschen Vorstellung von dem begrenzten Weltall unmittelbar zusammenhänge und durch die Kopernikanische Kosmologie umgestürzt worden sei, da zufolge derselben die Gottheit ihren Wohnort eingebüßt habe. Vergleicht man die in den Werken Schopenhauers zerstreuten Stellen über Plato und Aristoteles mit den paar dürftigen Paragraphen, die in seinen „Fragmenten zur Geschichte der Philosophie" von den beiden größten Philosophen des Alterthums handeln, so erscheinen jene weit gehaltvoller als diese, die nichts Eindringendes und Erleuchtendes vorbringen und recht obenhin sprechen. Dem Sokrates hat er „hohe Geistesfähigkeiten" abgesprochen und unter den charakteristischen Schwächen des Aristoteles „lebhafte Oberflächlichkeit" verzeichnet.[1]

[1] Parerga I. Fragmente u. s. f. § 5 (Aristoteles). S. 52.

3. Die Scholastik.

Von den mittelalterlichen Philosophen gilt ihm als der bedeutendste und tiefsinnigste Scotus Erigena, der Erneuerer der neuplatonischen Lehre. — Der scholastische Realismus habe die Universalien, d. h. die Eigenschaften der Dinge für das wahrhaft Wirkliche erklärt, der Nominalismus dagegen die Träger derselben, d. h. die einzelnen Dinge. Da nun das eigenschaftslose Substratum aller körperlichen Erscheinungen und Qualitäten die Materie sei, so befinde sich der Nominalismus auf dem Wege zum Materialismus, der eine philosophische Richtung der neuen Zeit ausmacht.[1]

Uebrigens läßt Schopenhauer den scholastischen Zustand der Philosophie so lange andauern, als deren Abhängigkeit von der Religion besteht und sie genöthigt ist, das Dasein Gottes, die Substantialität der Seele und den Primat des Intellects zu demonstriren. Ob diese Herrschaft von der römischen Weltkirche oder von der protestantischen Landesreligion ausgeübt wird, ist für die Sache gleichgültig. Diesem Zustande der Philosophie ist erst durch die Kantische Vernunftkritik ein Ende gemacht worden, welche die Unmöglichkeit aller jener Beweise dargethan habe. Daher wächst bei Schopenhauer die Dauer der Scholastik auf vierzehn Jahrhunderte und erstreckt sich von Augustin bis Kant.

4. Die neuere Philosophie.

Das Grundproblem der gesammten neueren Philosophie, gleichsam die Achse, um welche sich dieselbe dreht, ist „die Lehre vom Idealen und Realen" oder, anders ausgedrückt, die Lehre von der Idealität und Realität unserer Außenwelt: es ist das Problem, welches Schopenhauer als der einzige folgerichtige Kantianer endgültig gelöst haben will. Ideal sein heißt vorgestellt sein, real sein dagegen heißt unabhängig von aller Vorstellung existiren oder Ding an sich sein: daher der Unterschied des Idealen und Realen gleichbedeutend ist mit dem Unterschiede zwischen Erscheinungen und Dingen an sich. Die Eleaten hielten die Objecte unserer sinnlichen Wahrnehmung für bloße Erscheinungen, dagegen das widerspruchslos Gedachte für das Wesen der Dinge oder das Ding an sich und unterschieden demnach „φαίνομενα" und „νοούμενα". Da aber unsere Gedanken oder Vernunftbegriffe aus

[1] Ebendas. § 9 u. 10.

den Anſchauungen abſtrahirt ſind, ſo ſind dieſelben ebenfalls Erſcheinungen, ſie ſind nicht real, ſondern ideal: die νοούμενα ſind ebenfalls φαινόμενα. Es war der Irrthum der Eleaten, jene für Dinge an ſich zu nehmen.

Die ganze Frage nach der Idealität und Realität der Dinge betrifft demnach die Objecte (Welt), die wir vorſtellen: es wird gefragt, was und wieviel von dem vorgeſtellten Gegenſtande auf die Rechnung der ſubjectiven Natur unſeres Vorſtellens komme, was und wie viel auf die des Dinges ſelbſt. Es handelt ſich demnach lediglich um die Beſtimmung der Grenzlinie zwiſchen der Idealität und Realität der Dinge, zwiſchen Vorgeſtelltſein und Wirklichſein, oder, was daſſelbe heißt, zwiſchen Erſcheinung und Ding an ſich. Wird dieſe Grenzlinie richtig gezogen, ſo iſt das Problem gelöſt; wird ſie dagegen falſch gezogen, ſo bleibt daſſelbe ungelöſt, die Rechnung der Philoſophie ſtimmt nicht und läßt einen Reſt, der nicht aufgeht. Dieſer Reſt beſteht in gewiſſen unerklärten Thatſachen. Durch die Beſtimmung jener Grenzlinie unterſcheiden ſich in der Philoſophie der Idealismus und der Realismus: beide Richtungen betreffen das Object, nicht das Subject des Erkennens. Was die philoſophiſche Betrachtung des letzteren angeht, ſo wird das erkennende Subject, der Intellect oder Geiſt, entweder für ein urſprüngliches und unabhängiges oder für ein durch die leibliche Organiſation, alſo durch die Materie bedingtes Weſen erklärt: das erſte geſchieht durch den Spiritualismus, das zweite durch den Materialismus. Demnach bedeutet etwas ganz anderes Idealismus und Realismus, etwas ganz anderes Spiritualismus und Materialismus. „Der Gegenſatz von Idealismus und Realismus betrifft das Erkannte, das Object, hingegen der zwiſchen Spiritualismus und Materialismus das Erkennende, das Subject. (Die heutigen unwiſſenden Schmierer verwechſeln Idealismus und Spiritualismus.)“ [1]

1. Descartes hat durch ſein »de omnibus dubito« den Glauben an die Realität der Außenwelt erſchüttert und dadurch das Hauptproblem der neuen Philoſophie geſtellt. Seine eigene Löſung dieſes Problems iſt aber auf Grund des Glaubens an die Wahrhaftigkeit Gottes ſo ausgefallen, daß er einen doppelten Dualismus gelehrt

[1] Parerga I. Skizze u. ſ. f. S. 14 Anmerkg.

hat: den zwischen Gott und Welt und den zwischen Geist und Körper. Unabhängig von unseren Vorstellungen existiren als Dinge an sich Gott, wir selbst als denkende Substanzen, und die Körper außer uns als ausgedehnte. Aus diesem doppelten Dualismus folgt eine doppelte Unmöglichkeit: 1. die Unmöglichkeit des influxus physicus, d. h. die Unwirksamkeit des Körpers auf den Geist, wie die des Geistes auf den Körper, also die Unwirksamkeit der natürlichen Dinge überhaupt; 2. die Unerkennbarkeit der Dinge außer uns.

2. Diese Consequenzen zieht der tiefsinnige Malebranche: 1. Es giebt keinen influxus physicus, es giebt in der Welt (Natur) keine wirksamen, sondern nur gelegentliche Ursachen, d. h. Umstände oder Bedingungen, ohne welche nichts erfolgt: die Lehre des Occasionalismus. Die alleinige Wirksamkeit in der wahren Bedeutung des Worts übt der göttliche Wille. 2. Auch die Erkenntniß oder Vorstellung der Dinge ist nur in Gott möglich; daher der Satz, der den Mittelpunkt seiner Lehre ausmacht: „wir sehen die Dinge in Gott".

Wenn man von dieser Lehre den Augustinismus oder den Theismus, der auf die Rechnung des Judenthums kommt, abzieht, so steht der Satz vor uns: die einzige Kraft, die es überhaupt giebt, ist der Wille in seiner absoluten, unergründlichen Freiheit. »La liberté est un mystère«, welchen Satz Schopenhauer zum Motto seiner ersten Preisschrift gewählt hat. Er spricht von Malebranche stets mit der höchsten Anerkennung.

3. Von der alleinigen Wirksamkeit Gottes zur Lehre von der Alleinheit und der Identität Gottes und der Welt ist nur ein Schritt: diesen Schritt thut Spinoza, der zur Feststellung seines Pantheismus mehr von Malebranche empfangen und gelernt habe, als von Descartes. Dieses Urtheil ist falsch und gehört zu den zahlreichen historischen Irrthümern Schopenhauers, womit seine Verachtung der Geschichte und der geschichtlichen Studien sich an ihm gerächt hat. Es steht fest, daß Spinoza vor allem durch das Studium der Werke Descartes' zur Philosophie und zu seiner eigenen Lehre geführt worden ist; es ist nicht richtig, was Schopenhauer zu wiederholten malen erklärt, daß Spinoza ein Cartesianer war, als er seine Darstellung der Cartesianischen Principien erscheinen ließ (1663), eine Lehrschrift, entstanden aus dem Unterricht eines jungen Mannes, dem er seine eigene Lehre nicht mittheilen wollte, mit welcher letzteren er damals schon völlig

im Reinen war; es iſt endlich unmöglich, daß er von Malebranches Lehre Einflüſſe empfangen hat, da ſein Syſtem in ſeiner endgültigen Form bereits feſtſtand, als Malebranche ſein Hauptwerk „von der Erforſchung der Wahrheit“ erſcheinen ließ (1675). Das alles iſt urkundlich dargethan und bewieſen, weshalb eine gegentheilige Behauptung nur aus der Unkenntniß der Thatſachen hervorgehen kann.[1]

In der Lehre Spinozas erblickt Schopenhauer eine Vereinigung hoher Vorzüge und größter Irrthümer. Die Vortrefflichkeit ſeines Syſtems beſtehe in der Lehre von der Alleinheit, worin er mit Bruno übereinſtimme (deſſen Werke Schopenhauer nicht zu den Erſcheinungen des ſiebzehnten Jahrhunderts hätte rechnen ſollen) und mit Scotus Erigena, deſſen Werk zum erſten mal im Jahre 1681 zu Oxford gedruckt erſchien.[2]

Spinoza hat Denken und Ausdehnung einander entgegengeſetzt, als die Attribute Gottes, aus deren Modi (Seele und Körper) jedes einzelne Ding beſteht. Hier iſt er, wie Schopenhauer richtig ſieht, in dem Carteſianiſchen Dualismus ſtecken geblieben: er ſetzt die Ausdehnung der Vorſtellung entgegen, ſtatt ſie derſelben unterzuordnen, denn die Ausdehnung ſei nichts anderes als Vorſtellung; daher habe Spinoza die Grenzlinie zwiſchen Erſcheinung und Ding an ſich falſch gezogen, da ſie in die Erſcheinungswelt falle und dieſe in zwei Gebiete ſondere. Dies ſei der Grundfehler ſeiner Erkenntnißlehre. Das Denken gilt als urſprüngliche Kraft, das Wollen daher als Folge und Function des Denkens, als eine Art des Urtheilens: »voluntas et intellectus unum idemque sunt«. Dies ſei der Grundirrthum ſeiner Metaphyſik.[3]

Seine Alleinheitslehre iſt pantheiſtiſch, alſo optimiſtiſch geſinnt. Darin beſteht der zweite Grundirrthum ſeiner Metaphyſik mit allen Folgeirrthümern: daher ſeine Anpreiſung der laetitia als des vortrefflichſten aller Affecte, der zu verewigen ſei, ſeine Geringſchätzung der tristitia, alſo auch des Mitleids, ſeine Gleichgültigkeit gegen die Thiere, ſein grauſames Spiel mit den Spinnen, die er zu ſeiner vergnüglichen Betrachtung Fliegen fangen ließ u. ſ. f. „Die Anpreiſung der Freude geſchieht blos aus Liebe zur Conſequenz: denn iſt dieſe Welt ein Gott, ſo iſt ſie Selbſtzweck und muß ſich ihres Daſeins

[1] Vgl. oben Cap. XIII. S. 360. Vgl. meine Geſchichte der neueren Philoſophie (3. Aufl.). Bd. I. Theil II. Buch I. Cap. IV. S. 50 ff. Buch II. Cap. VII u. IX. S. 198—204. — [2] Parerga I. Skizze S. 6. — [3] Ebendaſ. S. 8—13.

freuen und rühmen, also saute Marquis! semper lustig, nunquam traurig! Pantheismus ist wesentlich und nothwendig Optimismus." In Spinozas Optimismus, seiner Geringschätzung des Mitleids und seiner Gleichgültigkeit gegen die Leiden der Thiere wittert Schopenhauer den »foetor judaicus«. Er sagt im vierten Theil seiner Ethik: „Außer den Menschen kennen wir in der Natur kein einzelnes Wesen, an dessen Geist wir uns ergötzen, mit dem wir uns befreunden und Umgang pflegen können". Ueber diese Stelle geräth Schopenhauer in einen fast possirlichen Ausbruch des Aergers und Unwillens. „Hunde scheint er ganz und gar nicht gekannt zu haben." Man müsse aber mit dem Spanier Larra antworten: „Wer nie einen Hund gehalten hat, weiß nicht, was lieben und geliebt sein ist".[1]

„Absurd, sehr oft empörend, stellenweise bis zur eigentlichen Infamie anwachsend" findet Schopenhauer, indem er namentlich auf das 16. Capitel des »tractatus theologico-politicus« hinweist, gewisse Sätze der Moralphilosophie Spinozas, welche sämmtlich aus seiner pantheistischen und optimistischen Grundrichtung hervorgehen. Die Formel seines Pantheismus heißt: »Deus sive natura«. Alles, was die Natur thut, ist demnach recht und gut: daher identificirt Spinoza Recht und Gewalt, Unrecht und Ohnmacht; demnach müßte jeder Quäler Recht, jeder Gequälte Unrecht haben. Dies war wohl die unausgesprochene und falsche Folgerung, welche Schopenhauer aus Spinozas Lehre vom Naturrecht gezogen hat.

4. Den Cartesianischen Dualismus zwischen Denken und Ausdehnung endgültig aufzuheben und die Philosophie davon zu befreien, kam Leibniz, der das Wesen der Substanz gleichsetzte dem der Kraft, dem Grundbegriff sowohl des Geistes als der Materie, welche Krafteinheit er mit dem Wort Monade bezeichnete. Soweit hat Schopenhauer den Charakter der Leibnizischen Lehre richtig erkannt. Daß aber Leibniz das Urwesen nicht als das All-Eine, sondern vielmehr als die zahllose Vielheit der Monaden gefaßt, daß er das Wesen der Kraft nicht in den Willen, sondern in die Vorstellung gesetzt und die Ordnung der Monaden als „prästabilirte Harmonie", d. h. eine durch den Willen Gottes bestimmte Einrichtung erklärt hat, sind den Grundlehren Schopenhauers so durchaus widerstrebende Ansichten, daß dieser in jenem

[1] Ebendas. Fragmente u. s. f. § 12. S. 74—79.

nicht den großen Philoſophen ſieht, ſondern nur „den berühmten Mathematikus und Polyhiſtor".

Zwar überſieht er nicht, daß bei Leibniz die Körperwelt nicht mehr, wie bei Descartes und Spinoza, für ein Ding an ſich, ſondern für eine Erſcheinung der Monadenwelt gilt, alſo nur phänomenale Bedeutung hat, und er will darin „eine Vorahndung" ſowohl der Kantiſchen Lehre als ſeiner eigenen erblicken; aber in der Lehre vom Erkennen und Wollen, von der primären Geltung des Intellects und der ſecundären des Willens findet Schopenhauer bei Leibniz die Carteſianiſchen „Urirrthümer" wieder.[1]

Warum hat Schopenhauer gar nicht beachtet, daß nach Descartes der Wille zur Wahrheit das bewegende Princip aller Erkenntniß iſt und jeder Irrthum eine Willensſchuld? Warum hat er gar nicht beachtet, daß bei Leibniz Vorſtellung und Streben unauflöslich verknüpft ſind, und die vorwärtsſtrebende Kraft, d. i. der Wille, die Vorſtellungszuſtände erhöht? Weil er dieſe Syſteme nicht gründlich genug kennen gelernt und darum zu oberflächlich gewürdigt hat; weil er die hiſtoriſche Erkenntniß zu gering geſchätzt und darum viel zu wenig ſich angeeignet hat, um hiſtoriſchen Erſcheinungen, wie doch die philoſophiſchen Syſteme ſind, gerecht werden zu können. Es würde mich zu weit führen, wenn ich mich hier auf die Kritik ſeiner Kritik ausführlicher einlaſſen wollte; daher verweiſe ich meine Leſer auf die Darſtellungen, die ich in meiner Geſchichte der neuern Philoſophie von den Syſtemen des Descartes, Malebranche, Spinoza und Leibniz gegeben habe.[2]

5. Das durchgängige Thema dieſer Metaphyſiker war der Begriff der Subſtanz, den ſie von Ariſtoteles empfangen und in ihrer Weiſe ausgeſponnen und entwickelt haben, ohne den Urſprung dieſes Begriffs und der Begriffe überhaupt zu unterſuchen. Nur auf dem Wege einer ſolchen Unterſuchung konnte ausgemacht werden, welche Geltung dem Begriffe der Subſtanz zukommt, ob derſelbe eine Erſcheinung oder ein Ding an ſich bezeichnet. Auf dieſe Art allein konnte in der „Lehre vom Idealen und Realen" die Epoche gemacht worden, welche der Engländer Locke durch ſeinen Verſuch über den menſchlichen Verſtand (1690) herbeigeführt hat; daher auch die Bedeutung dieſes Philoſophen

[1] Ebendaſ. S. 79—81. — [2] Geſchichte der neuern Philoſophie (3. Aufl.). Bd. I und II.

nicht hoch genug anzuschlagen ist, wie Schopenhauer immer und immer wieder hervorhebt. Er ist der Anfänger der kritischen Philosophie, der Vorläufer Kants.

Bekanntlich hat Locke aus den sinnlichen Eindrücken, die er Ideen nannte, die Begriffe hergeleitet, er hat die Beschaffenheiten der Dinge, welche uns die Eindrücke verursachen, in secundäre und primäre Qualitäten unterschieden, jene sind nur die Affectionen unserer Sinnesorgane, also lediglich subjective Empfindungsarten, diese dagegen Eigenschaften der Dinge an sich. Was die äußeren Dinge oder die Körper betrifft, so sind Farbe, Klang, Geruch, Geschmack, Temperatur, Härte und Weichheit u. s. f. secundäre, dagegen Undurchdringlichkeit, Ausdehnung, Gestalt, Bewegung und Ruhe primäre Qualitäten, aus denen alle körperlichen Erscheinungen zu erklären sind; daher Locke, welchem Newton gefolgt ist, die Lehre des Demokrit erneuert, wie Spinoza die der Eleaten. Die Grenzlinie zwischen dem Idealen und Realen hat innerhalb der Körperwelt Locke so gezogen, daß die secundären Qualitäten (Sensationen) auf jene Seite fallen, die primären auf diese.[1]

6. Die Abrechnung, welche Locke begonnen hat, führt Berkeley zu einem gewissen Abschluß. Man möge denselben mit Malebranche und Spinoza vergleichen, aber es besteht zwischen ihnen keineswegs „die genaueste Verwandtschaft", von welcher Schopenhauer redet. Auch ist Berkeley in keiner Weise Locken voranzustellen, denn er ist zeitlich wie sachlich sein Nachfolger.[2] Was jener halb gethan hat, thut dieser ganz: er weist nach, daß Lockes primäre Qualitäten secundäre, d. h. nichts anderes als subjective Eindrücke oder Ideen (Perceptionen) sind; daß mithin von der Materie oder Ausdehnung nichts Reales, kein Ding an sich übrig bleibt, daß die Körperwelt ohne Rest in die Vorstellung oder das Vorgestelltsein aufgeht, daß sie durchaus ideal oder phänomenal ist, und unabhängig von den Ideen (vorgestellten Dingen) nur denkende und wollende Wesen als Dinge an sich existiren: Gott und die Geister.

Dies ist der Standpunkt des „Idealismus", welchen Berkeley zum ersten male in diesem Umfange ausgeführt und mit diesem Worte bezeichnet hat. Die Frage nach dem Realen hat er gar nicht gelöst

[1] Parerga Bd. I. Skizze einer Lehre u. s. f. S. 15–21. Fragmente u. s. f. S. 82–83. — [2] Ebendas. Skizze. S. 14–15.

und die Feſtſtellung des Idealen ungeſichtet gelaſſen, da er zwiſchen dem Stoff der Vorſtellung und den Formen des Vorſtellens nicht zu unterſcheiden gewußt und Raum und Zeit auf gleichem Fuße behandelt hat, wie Farben und Töne. Daher bleibt der Urſprung und die Entſtehung der Ideen oder Wahrnehmungsobjecte völlig unerklärt; ſie ſind in uns durch Gott gegeben: das iſt alles, was der Biſchof Berkeley zu ſagen weiß.

7. Wir ſtehen vor der Frage nach dem Grunde oder dem Cauſalitätsverhältniß, deſſen reale Geltung Locke behauptet und Hume beſtritten hat, wodurch das Erkenntnißproblem zu dem Punkt geführt worden iſt, wo es Kant ergriff und auflöſte. Hume hatte zu ſeinen nächſten Vorgängern den Locke und Berkeley, wie Locke zu den ſeinigen den Bacon und Hobbes.

III. Die Kritik der Kantiſchen Philoſophie.

1. Die Aufgabe.

Schopenhauer hat zu wiederholten malen verſichert, daß zwiſchen Kant und ihm (während des Menſchenalters von 1790—1820) in der Philoſophie ſich nichts von irgend welcher Bedeutung oder der Rede werthes zugetragen habe, es ſeien drei Pſeudophiloſophen aufgetreten, die nur ihre perſönlichen Vortheile im Auge gehabt, die Sache der Philoſophie gar nicht ernſtlich genommen und lauter Luftgebäude, Wolken-Kukuksheime errichtet hätten, weshalb er ſie als „Sophiſten, Spaßphiloſophen und Windbeutel“ kennzeichnet. Darunter ſei Schelling „der Begabteſte“, Fichte die Karikatur Kants (der Vergrößerungsſpiegel der Kantiſchen Fehler), Hegel „der Hanswurſt Schellings“ geweſen, dieſer „geiſtloſe und plumpe Scharlatan“, in Vergleichung mit welchem Fichte noch ein „Talentmann“ zu nennen ſei. Kritiſche Erörterungen ſeien hier gar nicht am Platze, weshalb Schopenhauer dieſelben ſich auch ſo gut wie völlig erſpart und durch häufige, erboſte und maßloſe Schmähungen erſetzt hat, die zwar keinem zur Belehrung, ihm ſelbſt aber zum Labſal gereicht haben, wie er einmal in einem Briefe an Frauenſtädt, nachdem er den „Erzevangeliſten“ tüchtig heruntergemacht hat, in die Worte ausbricht: „So, nun iſt es gut, ich bin meine Galle los!“

[1] Ebendaſ. Skizze. S. 19 ff.

Das Beste seiner Leistungen will Schopenhauer der Anschauung der wirklichen Dinge, den Werken Kants, den heiligen Schriften der Hindu und dem Studium Platos zu verdanken haben. Zwischen den drei letztgenannten herrsche eine wunderbare Uebereinstimmung, denn die Lehre von der Maja, das platonische Gleichniß von der finsteren Höhle, worin die Gefangenen nur Schattenbilder zu sehen bekommen — diese schönste Stelle der platonischen Schriften, mit welcher das siebente Buch der Staatslehre beginnt, — und Kants Lehre von der durchgängigen Idealität aller Erscheinungen haben im Wesentlichen dasselbe Thema.

Wie demnach die Sache der Philosophie gegenwärtig steht, so handelt es sich in den Augen Schopenhauers lediglich um die Uebereinstimmung und Differenz zwischen Kant und ihm; er selbst bezeichnet sich als „Kantianer", als den einzigen, der die Lehre des Meisters folgerichtig zu Ende gedacht, ihr Problem endgültig gelöst und die Sphinx vom Felsen gestürzt habe. Um die Differenzpunkte, wodurch seine Lehre sich von der Kantischen unterscheidet, zu erleuchten und festzustellen, schrieb Schopenhauer als Anhang seines Hauptwerks die „Kritik der Kantischen Philosophie".[1]

2. Kants Verdienste.

Die Vorläufer Kants sind Locke, Hume und Wolf. Er hat Lockes Lehre bestätigt und erweitert, die Humes benutzt und berichtigt, die Leibniz-Wolfische Philosophie durchgängig bekämpft. Kants unsterbliche Verdienste bestehen hauptsächlich darin: 1. daß er die Grenzlinie zwischen den Erscheinungen und dem Dinge an sich richtig gezogen und beide für immer geschieden hat, was Schopenhauer als „die gänzliche Diversität des Realen und Idealen" zu bezeichnen pflegt; 2. daß er die moralische Bedeutung des menschlichen Handelns und deren Unabhängigkeit von den Gesetzen der Erscheinungen erkannt, 3. daß er dem Scholasticismus in der Philosophie durch die bewiesene Unmöglichkeit aller rationalen Theologie und Psychologie für immer ein Ende gemacht hat.

Das erste dieser Verdienste beruht auf der transscendentalen Aesthetik, dem ersten Theile der Vernunftkritik, worin bis zur völligen Evidenz die Idealität der Zeit und des Raumes dargethan worden ist. Nach-

[1] Die Welt als Wille u. s. f. I. S. 489–633, insbes. S. 493–495.

dem durch Locke die secundären Qualitäten (unsere Sinnesempfindungen) von dem Dinge an sich in Abzug gebracht, durch Berkeley die primären Qualitäten auf die secundären zurückgeführt waren, blieb als die bei weitem größere und schwierigere Aufgabe übrig, von dem Dinge an sich nicht blos die Leistungen der Sinnesactionen, sondern auch die der Gehirnaction abzuziehen, vermöge welcher die Affectionen in Objecte, die Sinnesempfindungen in die Sinnenwelt verwandelt werden. Diese Aufgabe hat Kant gelöst. Nichts ist seltener als eine Entdeckung in der Metaphysik. Kants Lehre von Zeit und Raum ist eine der seltensten und größten.

Das zweite seiner Verdienste beruht auf seiner Freiheitslehre, das dritte auf seiner „transscendentalen Dialektik", dem dritten Theile der Vernunftkritik. Hier hat er die gesammte Wolfische Metaphysik, die rationale Lehre von der Seele, der Welt und Gott vernichtet und erschien in den Augen der dogmatischen Philosophen als „der Alleszermalmer". So nannte ihn Mendelssohn, „einer der letzten Schläfer".

3. Kants Fehler.

Diesen unerschütterlichen Verdiensten stehen aber eine Reihe Fehler gegenüber, durch deren Entdeckung und Berichtigung Schopenhauer zu seinen Abweichungen von Kant und zu der eigenen Lehre gelangt ist. Der erste und folgenschwerste der Fehler Kants besteht in der falschen Herleitung des Dinges an sich. Dieses nämlich soll die äußere Ursache unserer Empfindungen sein; dadurch wird das Causalitätsverhältniß, welches nur innerhalb der Erfahrung zu gelten hat, jenseits derselben auf das Ding an sich angewendet, im augenscheinlichsten Widerspruch mit Kants eigenster ausdrücklicher Lehre: eine Inconsequenz, welche G. E. Schulze, „der scharfsinnigste aller Gegner der Kantischen Philosophie", nachgewiesen habe.

Der zweite Hauptfehler war die falsche Unterscheidung zwischen Sinnlichkeit und Verstand, wovon die falsche Unterscheidung zwischen Verstand und Vernunft die nächste Folge war: die Vermischung der anschaulichen und abstracten Erkenntniß, wodurch die ganze Erkenntnißlehre in Verwirrung gerathen mußte. Kant habe nämlich unterschieden: 1. die Vorstellung, 2. den Gegenstand der Vorstellung, 3. das Ding an sich. Die Sinnlichkeit liefere die Vorstellung oder „empirische Anschauung", der Verstand denke den Gegenstand der Vorstellung hinzu,

wodurch die Erfahrung zu Stande komme; das Ding an sich sei von allen Vorstellungen gänzlich unterschieden.

Was will dieser „Gegenstand der Vorstellung", welcher durch den Verstand, d. h. durch dessen zwölf Kategorien zu der Anschauung hinzugedacht werden soll? Als ob es eine Anschauung ohne Verstand geben könne! Kant hat ja selbst gelehrt, daß durch den Verstand „die Natur allererst möglich werde", daß also der Verstand es ist, welcher die Natur oder die Sinnenwelt macht; diese aber ist die anschauliche Welt oder der Inbegriff unserer empirischen Anschauungen. Ohne den Verstand giebt es keine empirischen Anschauungen, vielmehr sind dieselben erst durch ihn möglich.

Daher behauptet Kant mit Unrecht und im Widerspruch mit seiner eigenen Lehre, daß die empirische Anschauung uns durch die Sinnlichkeit gegeben werde. Was durch die Sinnlichkeit gegeben wird, sind Eindrücke oder Empfindungen; diese aber sind keine Vorstellungen oder Anschauungen.

Der Gegenstand der Vorstellung wird nicht „gedacht", sondern angeschaut: es heißt das Denken nicht auf richtige Art der Anschauung hinzufügen, sondern auf falsche in dieselbe einmischen, wenn Kant lehre, daß der Gegenstand der Vorstellung durch den Verstand zur Anschauung hinzugedacht werde. Dadurch entsteht der Schein, als ob „der Gegenstand der Vorstellung" unabhängig von dieser vorhanden sei und als „Object an sich" existire, als ein Mittelding, eine Art Zwitter zwischen Vorstellung und Ding an sich. Dieses in der Erscheinung spukende Ding an sich ist eine Quelle vieler Irrthümer geworden.

Der Gegenstand der Vorstellung ist, bei Licht betrachtet, das vorgestellte Object, d. h. die empirische Anschauung oder Vorstellung selbst und gar nichts anderes oder davon Verschiedenes: es ist die Vorstellung, welche der Verstand aus den Empfindungen macht; daher ist der Verstand durchaus anschauend (intuitiv) oder, was dasselbe heißt, unsere sinnliche Anschauung ist intellectuell. Der Kantische „Gegenstand der Vorstellung" spielt demnach eine völlig müßige und unstatthafte Rolle, die von dem Schauplatz der Vernunftkritik wegzuräumen ist. Und da dieser Gegenstand durch die zwölf Kategorien gedacht wird, so kommt auch die Kategorientafel, dieses „Prokrustesbett", mit aller hineingezwängten künstlichen Symmetrie des Kantischen Systems in Wegfall. Gültig von jenen zwölf Kategorien ist nur die Causalität, die übrigen

elf sind „blinde Fenster"; die Causalität aber ist keine Kategorie, kein Verstandsbegriff, sondern nebst Zeit und Raum die Grundform der Anschauung, und zwar deren alleinige Grundform, da Zeit und Raum auch Causalität sind.[1]

Indessen sind die Kategorien, wie Aristoteles und Kant dieselben genommen haben, keineswegs bedeutungslos und blinden Fenstern vergleichbar; denn sie sind die Formen alles Denkens und Urtheilens, da ohne sie kein Begriff gedacht, kein Urtheil gebildet werden kann: dies hat auch Schopenhauer anerkannt und die Kategorien, da sie „die allgemeinsten und alleroberſten Begriffe" sind, den „Grundbaß der Vernunft" genannt. Wir erinnern uns, daß er die Grundkräfte der Materie als „die Grundbaßtöne der Natur", die Säulenordnung als „den Generalbaß der Architektur" bezeichnet hat: demnach verhalten sich nach seiner eigenen so charakteristischen Ausdrucksweise die Kategorien zur Vernunft, wie die materiellen Grundkräfte zur Körperwelt und die Säulenordnung zur Baukunst. Wir wollen es aber anmerken, daß Schopenhauer dieselben Begriffe, die er hier für blinde Fenster und an anderen Stellen für die leersten Hülsen der Vorstellungen, also für gänzlich bedeutungslos erklärt, zugleich als den Grundbaß der Vernunft gelten läßt.[2]

Da die Begriffe vermöge der Reflexion aus der Vergleichung unserer anschaulichen Vorstellungen entstehen durch die Weglassung der verschiedenen und die Vereinigung der gemeinsamen Merkmale, so leuchtet ein, daß zur Bildung allgemeiner Begriffe etwas als Merkmal oder Eigenschaft eines anderen gedacht werden muß; die Vorstellung der Merkmale oder Eigenschaften (Thätigkeiten) fordert die des Trägers (Dinges), dem jene Merkmale inhäriren oder zukommen. Begriffe, wie Ding, Eigenschaft, Thätigkeit u. s. f. sind Kategorien. Sollen dieselben nicht blos gedacht, sondern auch sprachlich bezeichnet werden, so gehört dazu die Unterscheidung substantivischer, adjectivischer, verbaler Wortformen, d. h. die Bildung der Redetheile, die Unterscheidung der Wörter in die beiden Classen der Begriffs- und Formwörter, welche letztere nicht anschauliche Objecte, sondern blos Beziehungen ausdrücken, wie die Pronomina, Präpositionen, Partikeln u. s. f.; die Beziehungen

[1] Ebendas. S. 519—535. Vgl. oben Buch II. Cap. I. S. 149—163. —
[2] Kritik der Kantischen Philosophie I. S. 566 ff.

der Substantiva, Adjectiva und Verba werden durch die Veränderungen der Wortform, d. h. durch die Flexion ausgedrückt, die Formen der Declination, Comparation, Conjugation. Demnach sind die Redetheile, die Formwörter und die Flexion die sprachliche Bezeichnung der Kategorien. Dieser Zusammenhang zwischen der logischen Bedeutung der Kategorien und der grammatischen der Redetheile ist so augenscheinlich, daß schon Aristoteles denselben vor Augen gehabt und A. Trendelenburg darin den Ursprung der Aristotelischen Kategorienlehre erblickt oder vermuthet hat; daher ist die Vergleichung Schopenhauers nicht so neu, wie er gemeint. Die menschliche Vernunft denkt in Kategorien, auch wenn die Sprache vermöge ihres Baues nicht im Stande sein sollte, dieselben grammatisch auszudrücken. Dies ist der Fall in den nichtflectirenden und isolirenden (monosyllabischen) Sprachen, welche die Wurzeln unverändert neben einander stellen und den Unterschied der Redetheile durch die Art der Betonung bezeichnen, wie das Chinesische. Daher hätte Schopenhauer nicht sagen sollen, „daß wir uns keine Sprache denken können, die nicht wenigstens aus Substantiven, Adjectiven und Verben bestände".[1] Aber er scheint überhaupt von der vergleichenden Sprachwissenschaft, obwohl die epochemachenden Untersuchungen Bopps seinem Hauptwerke vorangingen, keine Notiz genommen zu haben.

Nach Schopenhauer giebt es nur eine Urtheilsform: die kategorische, die entweder bejahend oder verneinend, entweder allgemein oder particular, entweder problematisch oder assertorisch ausfällt; demnach reduciren sich bei ihm die Kategorien auf die der Bejahung und Verneinung (Realität und Negation), Allheit und Vielheit, Möglichkeit und Thatsächlichkeit. Das singulare Urtheil ist allgemein (da das Subject in seinem ganzen Umfange unter das Prädicat fällt), das particulare Urtheil ist vom allgemeinen nur grammatisch verschieden (statt der einigen Bäume, welche Galläpfel tragen, kann es heißen „alle Eichen"); das apodiktische Urtheil trägt schon den Schluß in sich. Die hypothetischen und disjunctiven Urtheile, welche Kant nach der gewöhnlichen Logik von dem kategorischen unterscheidet, sind nicht Urtheilsarten, sondern Urtheilsverhältnisse, denn sie stellen zwei oder mehrere Urtheile vor, die entweder das eine von dem anderen abhängt, d. h.

[1] Ebendas. S. 567.

causal verknüpft sind (hypothetisches Urtheil), oder einander ausschließen (disjunctives Urtheil).[1]

Demnach verwirft Schopenhauer die Kategorien der Relation, auf welche Kant ein so großes Gewicht gelegt hat: die Substanz ist keine Kategorie, sondern der Begriff der Materie, als welche die einzige Substanz ist, die es überhaupt giebt; Wechselwirkung existirt überhaupt nicht, sondern ist, bei Licht betrachtet, nichts anderes als Causalität, nämlich die Succession gleichnamiger Zustände (Dünste erzeugen Regen, der wieder Dünste erzeugt); also bleibe von den Kategorien der Relation nur die Causalität übrig, die keine Kategorie ist, kein Begriff, sondern die Grundform der Anschauung. Nothwendigkeit aber ist nichts anderes als Folge aus gegebenem Grunde, d. h. Causalität.

Es giebt daher keine unbedingte Nothwendigkeit; diese ist „der kosmologische Beweis incognito". Kant hat diesen Beweis für immer widerlegt und hätte nie von einer unbedingten Nothwendigkeit reden sollen. Das Unbedingte ist ein „Unding", wenn es zum Thema der Erkenntniß, der Beweise und Schlüsse gemacht wird. Hier will Schopenhauer ein ganzes Nest Kantischer Fehler entdeckt haben: 1. Das Unbedingte hat nicht den Charakter der Nothwendigkeit und ist daher kein Vernunftbegriff. 2. Dieser vermeintliche Vernunftbegriff ist nicht „Idee" zu nennen, denn dieses Wort hat und behält, seiner Platonischen Geltung gemäß, die Bedeutung des Urbildes und Vorbildes (exemplar) (so haben die alten Philosophen wie die Scholastiker das Wort genommen; die neueren Philosophen in England und Frankreich haben aus Sprucharmuth das Wort Idee auf alle Eindrücke und Vorstellungen angewendet). 3. Das Unbedingte, fälschlich Idee genannt, hat nicht drei Arten, die im Wege der drei Vernunftschlüsse, des kategorischen, hypothetischen und disjunctiven zu suchen sind; es besteht nicht in den Ideen der Seele, der Welt und Gottes, schon deshalb nicht, weil die beiden ersten (Seele und Welt) durch die dritte (Gott) bedingt sind. 4. Die Idee Gottes ist keine Vernunftidee, sonst müßten sie alle Menschen haben, während über die Hälfte der Menschheit (die Anhänger des Brahmanismus und Buddhaismus) sie nicht hat; vielmehr ist diese Idee jüdischen Ursprungs; Judenthum und Vernunft sind aber keineswegs identisch. 5. Die Welt ist nicht unbedingt, sondern

[1] Vgl. oben Buch II. Cap. I. S. 154–156, Cap. V. S. 207–209.

bedingt, daher die Kantische Weltidee von Grund aus verfehlt, desgleichen die kosmologischen Antinomien, deren Thesen in der Sache Unrecht, die Antithesen aber Recht haben. 6. Mithin bleibt von den vermeintlichen Ideen nur die psychologische übrig, die Idee der Seele, die aber nie auf einen Vernunftbeweis, sondern auf die Gewißheit unseres Denkens und Wollens gegründet worden ist, woraus das Dasein des denkenden und wollenden Wesens in uns unmittelbar einleuchten soll. Dieses Wesen nannte man Seele. So entstand die rationale Psychologie, welche Plato in seinem Phädon eigentlich erst begründet und Kant in seiner Vernunftkritik (Paralogismen) von Grund aus widerlegt habe.[1]

Was wir als unser innerstes Wesen erkennen, dieser unmittelbare Gegenstand unseres Selbstbewußtseins ist nicht das erkennende, sondern das erkannte Subject, d. i. der Wille; dieser ist gleichzusetzen dem Unbedingten, der Freiheit, dem Dinge an sich; hieraus folgt die Lehre von dem Primate des Willens und jenen Grundirrthümern der rationalen Psychologie, welche die Seele hypostasirt, deren Substantialität und Einfachheit behauptet, den Primat des Intellects und die Abhängigkeit des Willens gelehrt hat. In der dritten Antinomie der Kritik der reinen Vernunft und in der Kritik der praktischen hat Kant von der Freiheit als dem intelligiblen Charakter gehandelt, der den empirischen macht: er hat die Freiheit dort als das transscendentale Weltprincip, hier als das praktische Vermögen in uns gefaßt, er hat jene mit dem innersten Wesen der Welt (aller Erscheinungen), diese mit dem Willen identificirt und aus dem kategorischen Imperativ (Sittengesetz) hergeleitet; aus beiden Stellen aber erhellt, daß auch das Ding an sich nicht anders aufzufassen ist, denn als Wille und Freiheit. „Ich nehme daher wirklich an", sagt Schopenhauer, „obwohl es nicht zu beweisen ist, daß Kant, so oft er vom Dinge an sich redete, in der dunkelsten Tiefe seines Geistes immer schon den Willen undeutlich dachte." Indem er in jener dritten Antinomie den Widerstreit zwischen Freiheit und Nothwendigkeit auflösen wollte, habe sich ihm die Gelegenheit geboten, „die tiefsten Gedanken seiner ganzen Philosophie sehr schön auszusprechen". Vor allem gehört die Auseinandersetzung des Gegensatzes zwischen empirischem und intelligiblem Charakter zu dem Vortrefflichsten, das je von Menschen gesagt worden.[2]

---

[1] Kritik der Kantischen Philos. I. S. 570—594. — [2] Ebendas. S. 594—602.

Daß aber Kant den reinen und freien Willen „praktische Vernunft" genannt habe, sei eine höchst unstatthafte, dem bisherigen Sprachgebrauch völlig zuwiderlaufende und irreführende Bezeichnung; denn unter praktischer Vernunft verstehe man die kluge, welt- und lebenskundige, auf das persönliche und gesellschaftliche Wohl gerichtete Denkart, die in der Bejahung des Willens zum Leben wurzele und mit der Selbstverleugnung und tugendhaften Gesinnung nichts gemein habe. Machiavellis politische Denkart ist sehr klug und vernünftig, aber zugleich ruchlos. Wer um der Nachfolge Jesu willen sein Vermögen fortgiebt und ein Bettler wird, handelt höchst tugendhaft, aber zugleich sehr unklug und keineswegs vernünftig. Aus diesem Grunde ist es weit richtiger, mit Rousseau »raison« und »conscience« einander entgegenzusetzen, als mit Kant Lauterkeit der Gesinnung und praktische Vernunft zu identificiren.[1]

Was nun Schopenhauers Behauptung angeht, daß Kant bei dem Dinge an sich den Willen dachte, so hat es damit, wohlverstanden, seine Richtigkeit: nur nicht „in der dunkelsten Tiefe seines Geistes", auch nicht „undeutlich", auch nicht „immer schon", oder „so oft er von dem Dinge an sich redete". Ich erspare mir alle weiteren Erörterungen, indem ich auf meine „Kritik der Kantischen Philosophie" verweise. Hier bemerke ich in aller Kürze, daß Schopenhauer in seiner Beurtheilung der Kantischen Lehre zwei höchst wichtige Thatsachen völlig außer Acht gelassen hat: 1. daß die Kantische Lehre unter den Händen des Philosophen selbst sich entwickelt und fortgebildet hat, daß ihre Sache in der Kritik der Urtheilskraft anders steht, als in der Kritik der reinen Vernunft; daß insbesondere im Fortgange der Lehre das Räthsel des Dinges an sich zu immer tieferer Auflösung gelangt ist, und zuletzt kein Zweifel sein kann, wie es sich in Wahrheit mit dem Dinge an sich verhält: es ist gleich dem Willen, der Freiheit, dem moralischen Endzwecke der Welt. 2. Von den kritischen Schriften Kants hat Schopenhauer die Geschichtsphilosophie völlig ignorirt, deren Thema die moralische Entwicklung der Menschheit ist: der Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit.[2]

[1] Ebendas. S. 610—625. — [2] Meine Kritik der Kantischen Philosophie (2. Aufl. 1892). Cap. III u. IV. S. 202—265. Ueber Schopenhauers Kritik der Kantischen Philosophie vgl. Cap. IV. S. 241—245. — Ueber Kants geschichtsphilosophische Schriften vgl. meine Geschichte der neuern Philosophie (3. Aufl.). Bd. IV. Buch I. Cap. XVII. S. 233—256.

Es ist doch sehr charakteristisch, daß Schopenhauer sowohl die geschichtlichen Fortschritte der Kantischen Lehre selbst, als auch diejenigen Kantischen Schriften, welche den geschichtlichen Fortschritt der Menschheit zum Thema haben, gar nicht beachtet hat. So wenig lag ihm an der Geschichte! Die Kantische Lehre galt ihm als die höchste Erscheinung in der gesammten Geschichte der Philosophie; aber die Geschichte selbst erschien ihm als ein Chaos.

4. Erläuterungen.

„Noch einige Erläuterungen zur Kantischen Philosophie!" Dieselben sind 32 Jahre später erschienen als jener Anhang zum Hauptwerk und enthalten im Wesentlichen nichts Neues; nur daß der Gegensatz zwischen der Kantischen Lehre und der jüdischen Religion, die durchgängig verneinende Kritik des jüdischen Theismus, eines jener Themata, die Schopenhauer nicht oft und eindringlich genug wiederholen konnte, nirgends so scharf, ergrimmt und satyrisch ausgeführt ist, als hier.

Die transscendentale Dialektik der Kantischen Vernunftkritik zähle zu deren glänzendsten und verdienstlichsten Leistungen, weil sie der rationalen Psychologie und speculativen Theologie für immer den Garaus gemacht habe; dagegen seien die kosmologischen Antinomien verfehlt, weil sich dieselben auf Widersprüche gründen, die in Zeit, Raum und Causalität enthalten sein sollen; aber Zeit, Raum und Causalität sind Anschauungsformen und — „das Anschauliche als solches kennt keinen Widerspruch". Wir wollen diese merkwürdige Erklärung nicht überhören.[1]

Das Hauptgewicht der „alleszermalmenden" Kantischen Kritik lassen die Erläuterungen in die Zerstörung sämmtlicher Gottesbeweise, in die Widerlegung ihrer Möglichkeit fallen, wodurch „Kant die erschreckliche Wahrheit aufgedeckt habe, daß Philosophie etwas ganz anderes sein müsse als Judenmythologie." Er habe alle speculative Theologie vernichtet und dann durch die sogenannten Postulate der praktischen Vernunft und die darauf gegründete Moraltheologie die entsetzten Gemüther einigermaßen zu besänftigen gesucht. — Die Judenreligion sei der einzige und alleinige Monotheismus, die Grundlage der gesammten

[1] Parerga I. Noch einige Erläuterungen u. s. f. S. 113.

theistischen Glaubenslehre, die als solche nicht blos aller echten Philosophie, sondern auch aller echten Religion widerstreite: diesen Widerstreit, insbesondere den religiösen, so intensiv wie möglich zu erleuchten, ist das Hauptziel der Erläuterungen.[1]

Man müsse den Gott jenseits der Welt nothwendigerweise anthropomorphisiren und localisiren; man könne ihn nicht anders vorstellen, denn als einen mit Vernunft begabten Willen, d. h. als eine Person, die ihren besonderen Wohnort habe, d. h. im Himmel throne. Diesem göttlichen Wohnorte habe die Kopernikanische Astronomie für immer ein Ende gemacht, und J. Bruno habe für die Bejahung und Verbreitung dieser Lehre den Märtyrertod auf dem Scheiterhaufen erlitten.

Der menschliche Wille befindet sich fortwährend im Zustande der Noth, der Bedürfnisse und der Wünsche; daher bedürfe er des Glaubens an Wesen, die ihm Hülfe und Erleichterungen gewähren können, hülf- und gnadenreicher Wesen, zu denen er beten, deren Gunst und Gnade er sich durch Opfer und Lobpreisungen, welche die Surrogate der Opfer sind, erwerben könne; daher personificire er die Naturgewalten und verwandele dieselben in Götter, die zuletzt auf einen einzigen reducirt werden. So sei aus dem Heidenthum das Judenthum, aus dem Polytheismus der Monotheismus hervorgegangen.[2]

Die beiden Kennzeichen echter Religion sind die moralische Bedeutsamkeit des menschlichen Handelns und die Fortdauer nach dem Tode, welche letztere zusammenfällt mit der ewigen Gerechtigkeit. Beiden Kennzeichen steht die jüdische Religion entgegen, da sie dieselben nicht blos selbst entbehrt, sondern bekämpft und unmöglich macht. Die moralische Bedeutsamkeit unserer Handlungen besteht in der Selbstverleugnung und tugendhaften Gesinnung, welche alle eigennützigen Motive ausschließt; die jüdische Religion dagegen fordert die eigennützigen Motive, denn sie verheißt für die Gesetzeserfüllung göttlichen Lohn und für das Gegentheil göttliche Strafe, beide zeitlicher Art: langes Leben und irdisches Wohlergehen. Kurzgesagt: sie verdirbt die Moralität der Gesinnung und des Handelns.

Die moralische Bedeutsamkeit des Handelns setzt voraus die Zurechnungsfähigkeit und moralische Freiheit, die in der Unbedingtheit oder Aseität des Willens besteht; die jüdische Religion dagegen nimmt

---

[1] Ebendas. S. 119. Anmkg. S. 136. Anmkg. — [2] Ebendas. S. 125 ff.

den Menschen als göttliches Machwerk und zerstört dadurch die moralische Freiheit von Grund aus. — Was durch sich selbst ist (a se), durch seine Selbstbejahung besteht, durch seine Selbstverneinung aufhört, das allein ist ewig, unsterblich, ohne Anfang und Ende. Was dagegen anfängt, muß auch enden. Nach der jüdischen Religion beginnt und endet der Lebenslauf des Menschen mit seinem gegenwärtigen Dasein, er ist von Staub und wird zu Staub; sie kennt keine Unsterblichkeit, keine Fortdauer nach dem Tode, keine ewige Gerechtigkeit und Vergeltung; sie ersetzt dieselbe durch die zeitliche Vergeltung, durch das schlechteste Surrogat der Gerechtigkeit, nämlich die Rache, welche die Sünde der Väter heimsucht an den Kindern bis ins dritte und vierte Glied. Wo sich in den Schriften des Alten Testaments Unsterblichkeitsvorstellungen finden, wie im Daniel (Cap. XII), im zweiten Buch der Makkabäer (Cap. VII) u. s. f., sind dieselben auswärtigen Ursprungs. Die echt jüdische Vergeltungslehre steht im Deuteronomium (Mos. V, Cap. V, 16 u. 33) zu lesen, die jüdische Anschauung vom Anfang und Ende des menschlichen Daseins im Koheleth (III, 19—20).

Das lange Leben und irdische Wohlergehen hat zu seinem Schauplatz das Land der Verheißung: dieses aber sind die Länder der Nachbarvölker, welche seinem auserwählten Volke sein auserwählter Gott verliehen hat: er schenkt ihm die Nachbarländer, die durch grausame Kriege erst zu erobern sind und ihm dann durch grausame Kriege wieder entrissen werden, das letztere mit vollem Recht. Schopenhauer rühmt als die Frucht seines Studiums der Septuaginta, daß er eine „herzliche Liebe und innige Verehrung" für den großen König Nebucadnezar, den Zerstörer Jerusalems und des Salomonischen Tempels, gefaßt habe, von welcher Zuneigung er auch den Antiochus Epiphanes keineswegs ausgeschlossen haben will.[2]

Nach diesen Aussprüchen erscheint Schopenhauer als der grimmigste aller Feinde des Judenthums, das er hier noch wegwerfender ansieht als den Islam und die übrigen Religionen insgesammt. Hören wir ihn selbst: „Ueberhaupt besteht das eigentlich Wesentliche einer Religion als solcher in der Ueberzeugung, die sie uns giebt, daß unser eigentliches Dasein nicht auf unser Leben beschränkt, sondern unendlich ist. Solches nun leistet diese erbärmliche Judenreligion durchaus nicht, ja

[1] Ebendas. S. 136—138. Anmkg.

unternimmt es nicht. Darum iſt ſie die roheſte und ſchlechteſte unter allen Religionen und beſteht blos in einem abſurden und empörenden Theismus, der darauf hinausläuft, daß der κύριος, der die Welt geſchaffen hat, verehrt ſein will; daher er vor allen Dingen eiferſüchtig iſt auf die übrigen Götter: wird denen geopfert, ſo ergrimmt er und ſeinen Juden geht's ſchlecht. Alle dieſe anderen Religionen und ihre Götter werden in der LXX βδέλυγμα geſchimpft: aber das unſterblichkeitsloſe, rohe Judenthum verdient eigentlich dieſen Namen. Denn es iſt eine Religion ohne alle metaphyſiſche Tendenz." „Hingegen kann man dem Judenthum den Ruhm nicht ſtreitig machen, daß es die einzige wirklich monotheiſtiſche Religion auf Erden ſei: keine andere hat einen objectiven Gott, Schöpfer Himmels und der Erde aufzuweiſen. Wenn ich aber bemerke, daß die gegenwärtigen europäiſchen Völker ſich gewiſſermaßen als die Erben jenes auserwählten Volkes Gottes anſehen, ſo kann ich mein Bedauern nicht verhehlen."[1]

IV. Schopenhauer und die nachkantiſche Philoſophie.

1. Bemerkungen über die eigene Lehre.

Obgleich Schopenhauer die nachkantiſchen Philoſophen in der abſchätzigſten Weiſe genommen und die Erſcheinungen zwiſchen Kant und ihm ſelbſt für ſo bedeutungslos erklärt hat, daß ſie als nicht vorhanden zu betrachten ſeien, ſo hat doch die gemeinſame Abkunft von Kant zwiſchen der Lehre jener Philoſophen und der ſeinigen eine Verwandtſchaft zur Folge gehabt, die er nicht ableugnen konnte, und welche ſeiner Originalität ſchon in den Augen der erſten Beurtheiler zum Nachtheil gereichte. Der Primat der praktiſchen Vernunft und die Unterordnung der theoretiſchen war von Kant feſtgeſtellt worden und enthielt die Lehre vom Primate des Willens und der Abhängigkeit des Intellects, den Grundgedanken Schopenhauers. Zu dieſer Lehre hatten ſich längſt Fichte und Schelling bekannt: Fichte, der unmittelbar aus Kant hervorging, wie Schelling aus ihm; jener hatte das Ich gleichgeſetzt dem Willen und Streben, wodurch der Vorſtellungstrieb, der Reflexionstrieb, mit einem Wort das theoretiſche Ich in ſeiner ganzen Entwicklung hervorgebracht werde; dieſer hatte den Willen für „die Urkraft" und das Urſein erklärt.[2]

[1] Ebendaſ. S. 135—140. S. 136. Anmkg. — [2] Vgl. darüber die näheren Ausführungen in meiner Geſchichte der neuern Philoſophie: Bd. V (2. Aufl.). Buch III. Cap. VII. S. 495 ff. u Bd. VI. Buch II. Cap. V. S. 425—428.

In seinen „Bemerkungen über meine eigene Philosophie“ will Schopenhauer diese Einwürfe dadurch entkräften, daß jene Philosophen den Grundgedanken seiner Lehre, den sie von Kant entlehnt, zwar ausgesprochen, aber ohne Folge, Zusammenhang und Durchführung gelassen hätten: d. h. sie haben den Werth und die Bedeutung desselben nicht erkannt. Und so verhalte es sich stets mit den unreifen Vorläufern großer Wahrheiten, weshalb Donat mit Recht gesagt habe: »pereant, qui ante nos nostra dixerunt«.[1]

Und nun kommt das alte Märchen. Um ihn, den allein echten Thronerben Kants, nicht zur Herrschaft gelangen zu lassen, haben die Philosophieprofessoren sich verschworen und ihn vor den Augen der Welt secretirt, sie haben ihn von Licht und Luft abgesperrt und die Rolle der eisernen Maske oder, wie Dorguth gesagt hat, des Kaspar Hauser der Philosophie spielen lassen, bis endlich der todtgeschwiegene Mann zum Entsetzen der Unthäter auferstanden sei.

2. Die Universitätsphilosophie.

Das Collectivum der Philosophieprofessoren heißt Universitätsphilosophie. Es war Schopenhauern ein wahres Herzensbedürfniß, nach so vielen ungezählten Gallenergüssen, womit seine Schriften wie übersäet sind, in dem letzten seiner Werke sie noch einmal gleichsam in einem Reservoir zu sammeln unter dem Titel „Ueber die Universitätsphilosophie“. In einem Briefe an Frauenstädt hatte er diese Abhandlung sein Streitroß genannt, das im Stalle vor Kampfeslust wiehere.[2] Wenn das brave Roß, als es losgelassen wurde, statt zu kämpfen nur nicht einige sechzig Seiten lang gewiehert hätte! Leser, welche sich an Schopenhauers Polemik ergötzen wollen, mögen diese Abhandlung zuerst in die Hand nehmen; denn kommt man von den früheren Schriften her und zuletzt an diese, so hat man so oft dasselbe gehört, daß man sich am Ende gelangweilt fühlt und selbst für den stärksten Pfeffer den Geschmack verloren hat. Uebrigens ist auch die Feder durch den Mißbrauch der zu vielen und übermäßigen Grundstriche, die sie hat machen müssen, abgestumpft worden.

Es ist immer dasselbe Thema, dieselben Objecte, dieselbe Art der Polemik. Die Objecte sind die „drei ausposaunten Sophisten“, unter

[1] Parerga. I. Einige Bemerkungen u. s. f. S. 144 ff. — [2] Siehe oben Buch I. Cap. VII. S. 97.

denen Hegel den Inbegriff aller intellectuellen und moraliſchen Schlechtigkeiten ausmacht, die Philoſophieprofeſſoren, unter denen die Hegelianer ihres Meiſters würdig ſind, und die Univerſitätsphiloſophie insgeſammt. Die Art ſeiner Polemik iſt die immer erneute Einſchärfung des Gegenſatzes zwiſchen ihm und den anderen: er lebt *für* die Philoſophie, jene *von* ihr; er iſt, was jene blos *ſcheinen* und vorſtellen; er hat Einſichten, jene blos Abſichten; er iſt der Rentier, ſie die armen Schlucker, die mit Weib und Kind leben und Geld verdienen müſſen, die vom Staate bezahlt werden, um die Landesreligion zu vertheidigen; Gott, der die Raben auf dem Felde ernähre, ſoll auch die Philoſophen auf dem Katheder ernähren, „weſſen Brod ich eß, deſſen Lied ich ſing" u. ſ. f. Wenn die Philoſophie zum Gewerbe wird, d. h. zum Gelderwerb dient, ſo wird der Philoſoph zum Sophiſten, d. h. zum Gegentheil des Philoſophen, wie Plato gezeigt hat.

Da dieſe Angriffe wider die Univerſitätsphiloſophie in der Polemik Schopenhauers eine ſolche Hauptrolle ſpielen, ſo wird man mit Gewalt daran erinnert, daß er ſelbſt ein Univerſitätsphiloſoph war, ein Johann ohne Land, ein Docent ohne Zuhörer, länger als ein Jahrzehnt; daß er noch im Jahre 1828 in Heidelberg ein Lehramt zu erhalten gewünſcht und von Creuzer abſchlägig beſchieden wurde, daß er im folgenden Jahre, als er Kants Werke ins Engliſche überſetzen wollte, ſich auf ſeine akademiſche Stellung an der Berliner Univerſität berief, auf die Stelle, die er (nicht auf dem Katheder, ſondern) nur in den Lectionsverzeichniſſen einnahm. Ich möchte nicht die Fabel auf ihn anwenden die uns allemal einfällt, wenn jemand den Gegenſtand ſchlecht macht, den er vergeblich zu erreichen geſucht hat![1]

Es giebt nur eine einzige fruchtbare Art der Polemik: die *belehrende*, wodurch ein bedeutendes Object, wie nie zuvor, erleuchtet und das Urtheil der Welt darüber umgeſtaltet wird. Solcher Art waren z. B. Pascals Provincialbriefe, Leſſings Anti-Goeze u. a. Eine Maſſe von litterariſcher Polemik wird an unbedeutende Gegenſtände verſchwendet und verſinkt in die Lethe; eine andere Maſſe erſtickt die belehrenden Wirkungen, welche ſie haben könnte, durch die Fluth ihrer Schmähungen und verfällt mit Recht ebenfalls der Lethe: zu dieſer Art gehört die Polemik Schopenhauers, von welcher hier die Rede iſt;

[1] Vgl. oben Buch I. Cap. IV. S. 57 ff. S. 65.

sie macht durch die überhäufige Wiederholung zuletzt den Eindruck der Litanei, die ihm zur Erleichterung gedient hat, keinem zur Belehrung. Was hat die Welt davon, daß er seine Galle los wird?

Lassen wir also Fichtes und Schellings „Windbeuteleien", des letzteren „Bekehrung vom Spinozismus zum Bigotismus", Hegels „ekelhaften Galli-Matthias", die im Neu- oder Deutschkatholicismus „popularisirte Hegelei", die „Herbartschen Querköpfigkeiten und Possen", das „Friesische Alteweibergeschwätz" u. s. f. auf sich beruhen. Wer diese Bezeichnungen vernommen hat, ist so klug wie zuvor. Es wird dieser φιλοσοφία μισθοφόρος der Universitätsprofessoren vorgeworfen, daß sie die Kantische Philosophie von den Kathedern verdrängt habe: „die wichtigste Lehre seit zwei Jahrtausenden, die wichtigste aller je dagewesenen philosophischen Erscheinungen, das Werk des originellsten Kopfes, den vielleicht jemals die Natur hervorgebracht, der in der Philosophie den größten Fortschritt gemacht, indem er dem jüdischen Theismus in derselben ein Ende gesetzt habe".[1]

Nichts sei seltener, als ein echter Selbstdenker, der das Wesen der Welt erleuchtet. In den fünfundzwanzig Jahrhunderten, welche die Geschichte der Philosophie erlebt habe, verhalte sich die Zahl der großen Philosophen zu der Zahl der namhaften Monarchen, wie eins zu hundert. Wir hören mit Erstaunen, daß Schopenhauer, der die Geschichte der Menschheit so gering schätzt, die Geschichte der Philosophie mit der Geschichte der Staaten vergleicht und jene den Grundbaß nennt, der diese begleite.[2]

---

[1] Parerga. I. Ueber die Universitätsphilosophie. S. 183—185. — [2] Ebendas. S. 170.

Neunzehntes Capitel.

Die Kritik der Lehre Schopenhauers.

I. Das Grundgebrechen des ganzen Syſtems.

1. Die entwicklungsgeſchichtliche Betrachtung. Die Antitheſe zwiſchen Kant und Schopenhauer.

Der durchgängige Mangel, welcher Schopenhauers kritiſcher Betrachtungsart anhaftet, und dem wir im vorigen Capitel ſchon auf Schritt und Tritt begegnet ſind, liegt in der faſt gänzlichen Abweſenheit einer hiſtoriſchen Erkenntniß und Würdigung der Dinge. In ſeiner Art, die Erſcheinungen der Religion und Philoſophie aufzufaſſen und zu beurtheilen, haben wir den hiſtoriſchen Factor vermißt, der den kritiſchen zu ergänzen hat und mit dieſem zuſammen den hiſtoriſch-kritiſchen Standpunkt, die hiſtoriſch-kritiſche oder entwicklungsgeſchichtliche Methode ausmacht, wodurch ſich der wiſſenſchaftliche Charakter des neunzehnten Jahrhunderts von dem des achtzehnten unterſcheidet. Daher kommt es, daß Schopenhauers kritiſches Verhalten, weil ihm die geſchichtliche Erfahrung und Einſicht fehlt, nur eklektiſch und polemiſch ausfällt: diejenigen Syſteme, welche mit ſeinen Grundlehren übereinſtimmen, werden hervorgehoben und geprieſen, die anderen dagegen getadelt und verworfen; auch geſchieht es, daß ein und daſſelbe Syſtem, das ſowohl übereinſtimmende als auch widerſprechende Lehren enthält, auf beide Arten behandelt wird, wie z. B. die Philoſophie Spinozas.

Da nun in der Kantiſchen Lehre die entwicklungsgeſchichtliche Weltbetrachtung nicht blos angelegt und gefordert, ſondern in einer Reihe höchſt bemerkenswerther natur- und geſchichtsphiloſophiſcher Schriften ausgeführt und als Zukunftsphiloſophie verkündet iſt, ſo vermag ich nicht anzuerkennen, daß Schopenhauer Kants „alleiniger und echter Thronerbe“ ſei: er hat ſein Leben lang verneint, was Kant ſein Leben lang bejaht und als eines der Hauptprobleme der Philoſophie erkannt hat, an deſſen Löſung er ein halbes Jahrhundert hindurch, ſowohl in ſeiner vorkritiſchen als in ſeiner kritiſchen Periode, gearbeitet: die entwicklungsgeſchichtliche Erforſchung der Dinge. „Wahre Philoſophie iſt es“, ſagte er ſchon in ſeiner phyſiſchen Geographie, „die Verſchiedenheit und Mannichfaltigkeit einer Sache durch alle Zeiten zu

verfolgen."[1] Dieses Thema betrifft die Entstehung und Entwicklung der Dinge überhaupt; darunter fällt auch die kritische Philosophie, deren Thema kein anderes ist, als die Entstehung und Entwicklung der menschlichen Erkenntniß. Man braucht aber diese Frage nur anzuwenden auf das Weltall, die Erde, die irdischen und organischen Körper, Pflanzen, Thiere und Menschen, die Menschenracen, die historischen und prähistorischen Zustände der Menschheit, die Sprachen, die Weltreiche und Culturvölker, die Religionen und Religionsurkunden, das Alte und Neue Testament, das Urchristenthum, die epischen Nationaldichtungen u. s. f., um die wissenschaftlichen Aufgaben und Forschungen zu erkennen, welche die unvergänglichen Verdienste des neunzehnten Jahrhunderts ausmachen.[2]

An diesen Verdiensten hat Schopenhauer nicht blos keinen Antheil genommen, sondern er hat dieselben so gut wie unbeachtet gelassen, ja nach seiner philosophischen Denkart nicht einmal zu schätzen gewußt. Hieraus erklärt sich, wie ihm das Verständniß des eigenen Zeitalters in einem solchen Grade abging, daß er die andauernde Nichtbeachtung seiner Philosophie keineswegs aus den in ihr selbst gelegenen Gründen, aus ihrer (in dem Menschenalter von 1820—1850) unwirksamen und isolirten Lage, sondern nur aus einer Verschwörung der Philosophieprofessoren und anderen imaginären und falschen Motiven sich zurechtlegen konnte. Was historisch sich einleuchtend und leicht genug erklären ließ, war und blieb ihm unerklärlich.[3]

2. Der Unwerth der Geschichte. Die Antithese zwischen Schopenhauer und Hegel.

Schopenhauer selbst hat die Gebrechen der philosophischen Systeme darin erblickt, daß, wenn ihre Begriffe mit der Wirklichkeit verglichen werden, die Rechnung jener nicht stimmt, vielmehr gewisse Reste sich zeigen, welche in die Rechnung nicht aufgehen: diese unaufgelösten Reste sind die unerklärten und nach den in dem Systeme herrschenden Begriffen unerklärlichen Thatsachen. Vergleichen wir z. B. die Lehre Descartes' mit der anschaulichen Wirklichkeit, so hat dieselbe unter der

---

[1] Meine Geschichte der neueren Philos. (3. Aufl.) Bd. III. S. 161. — [2] S. meine Philosophischen Schriften. Heft 3. (2. Aufl.) 1892. Die hundertjährige Gedächtnißfeier der Kritik der reinen Vernunft. — [3] S. oben Buch I. Cap. I. S. 6—9. Cap. V. S. 73—75.

Herrschaft ihrer dualistischen Principien die Thatsache des Lebens nicht zu erklären vermocht und in crassem Widerstreit mit der Anschauung des letzteren die Thiere für Automaten oder empfindungslose Maschinen gelten lassen müssen.

Wird eine solche Probe auf die Lehre Schopenhauers angewendet, so springt sogleich in die Augen, daß die ungeheure Thatsache der Weltgeschichte in ihre Begriffe nicht paßt und darin das Grundgebrechen seines Systems liegt. Er hat der Geschichte alle philosophische Bedeutung und überhaupt jeden wissenschaftlichen Werth abgesprochen und zu diesem Zwecke in den Ergänzungen das Capitel „Ueber die Geschichte" geschrieben, nachdem er in dem ursprünglichem Hauptwerk mit Aristoteles dargethan hatte, daß die Dichtung philosophischer sei als die Geschichte. Kunst und Wissenschaft haben es mit Ideen und Begriffen zu thun, die Geschichte dagegen nur mit einzelnen Individuen; jene stellen dar, was immer ist, diese dagegen erzählt, was einmal ist und nie wieder; dort handelt es sich um das Beständige, hier um das absolut Vergängliche. Es giebt in der Geschichte keine Universalien, nichts wahrhaft Allgemeines, also auch keine dadurch bedingte Eintheilung und Gliederung. Die historischen Begebenheiten erstrecken sich ins Anfang- und Endlose und verschwinden im Dunkel der Zeiten. Zwar wird die Geschichte eingetheilt in Perioden und Epochen, jene sind lange Zeitabschnitte, diese sind Hauptbegebenheiten; zu beiden verhalten sich die Individuen und ihre Schicksale, wie die Theile zum Ganzen: sie sind darin enthalten, nicht darunter: deshalb ermangeln die historischen Gegenstände der Subordination, der logischen Eintheilung, des wissenschaftlichen Aufbaues, des systematischen Zusammenhangs und der ihm entsprechenden Darstellung. Das Reale und Specielle sind die Individuen, während die Völker und gar erst die Menschheit bloße Abstracta sind.

Die Reihe der coordinirten Einzelbegebenheiten geht ins Endlose, die Details jeder Begebenheit und jedes Individuums gehen auch ins Endlose: jene lassen sich nicht auserzählen, diese nicht erschöpfen; so bleibt nach beiden Seiten die Geschichte Stückwerk und Fragment, woraus nie ein Ganzes gemacht werden kann. Je mehr die Dinge individualisirt werden und ihre Darstellung die Einzelheiten erleuchtet, um so interessanter wird die Geschichte, aber auch um so unsicherer, vielleicht ist keine einzige Begebenheit so geschehen, wie sie erzählt wird; je allgemeiner, universeller die historischen Dinge gefaßt und dargestellt

werden, um so einförmiger, uninteressanter, steriler und weniger bedeutsam erscheint ihr Inhalt. Es geschieht nichts Neues unter der Sonne, es ist bei Schopenhauer, wie beim Rabbi Akiba, alles schon dagewesen: Schlachten und Kriege, Thronstreitigkeiten und Thronfolgen, die Kostüme ändern sich, die Sachen bleiben dieselben, mehr oder weniger vom Staube der Zeit bedeckt: „ein Kehrichtfaß und eine Rumpelkammer und höchstens eine Haupt- und Staatsaction!" Es giebt keine Universalgeschichte, sondern nur einzelne Begebenheiten und Individuen, diese aber sind keine Universalien. Wer den Herodot gelesen hat, kennt das Wesen der Geschichte und deren Configurationen, den flüchtigen Wolkengebilden vergleichbar, in denen man seltsame Gruppen von Thieren und Menschen zu sehen meint.[1]

Im Lebenslauf des Einzelnen ist Einheit, in dem der Menschheit ist keine. „Was die Geschichte erzählt, ist der lange, schwere, verworrene Traum der Menschheit." Wir haben es schon gehört, als von der Malerei die Rede war, daß kein Unterschied sei zwischen Historie und Genre: Streit sei Streit und die menschliche Bedeutsamkeit dieselbe, ob sich die Bauern in der Schenke über die Spielkarten zanken oder die Staatsmänner im Königssaal über die Landkarten. Auch haben wir gehört, als von der Welteroberung und Weltüberwindung die Rede war, daß die Legenden vom Leben der Heiligen und die Autobiographie der Madame Guyon weit interessanter, belehrender und beherzigenswerther seien, als die Geschichten des Livius und Plutarch![2]

Eben so nichtig, wie die Universalgeschichte, ist die *Philosophie der Geschichte*, deren Thema mit jener zusammenfällt und deren Aufgabe darin besteht, die Weltgeschichte als ein „planmäßiges Ganzes", als den Entwicklungsgang der Völker und der Menschheit aufzufassen und darzustellen. Nichts erscheint in den Augen Schopenhauers verkehrter als diese Idee. In ihrer Begründung und Ausführung lag die ganze Bedeutung und zeitweilige Herrschaft *Hegels* und seiner Schule. Man nehme die Philosophie der Geschichte in dem umfassenden Sinne, in welchem sie nicht blos das so betitelte Werk bezeichnet, sondern die Philosophie des Rechts, der Religion, Kunst und wissen-

[1] Die Welt als Wille u. s. f. Bd. II. Cap. 38. S. 508. Vgl. I. § 51. S. 290. S. oben Buch II. Cap. X. S. 296. — [2] Die Welt als Wille u. s. f. II. Cap. 38. S. 505.

ſchaftlichen Erkenntniß, die Geſchichte der Staaten, Religionen, Kunſtwerke und philoſophiſchen Syſteme (Geſchichte der Philoſophie), weſentlich zu ihr gehören und das Ganze der Geſchichtsphiloſophie ausmachen. In dieſem Geiſt und Umfange iſt die letztere erſt von Hegel begründet worden und zwar ſo, daß ſie in der von ihm überlieferten Form wohl der Mängel genug, aber zugleich eine Fülle von Aufgaben in ſich ſchloß, die zur Fortbildung und Löſung drängten. Eben darin beſteht Hegels nicht blos zeitweiſe, ſondern fortwirkende und unvergängliche Bedeutung, für welche Schopenhauer theils aus Unkenntniß, theils aus Haß und Befangenheit in der eigenen Denkart vollkommen blind war. Er nennt die Betrachtung der Weltgeſchichte als eines planmäßigen Ganzen, d. h. als des fortſchreitenden Entwicklungsganges der Völker und der Menſchheit, „geiſtesverderbliche und verdummende Hegelſche Afterweisheit", „platten und rohen Realismus" und zugleich „eine bloße Fiction"; er nennt die Hegelianer, da bei ihnen die Philoſophie der Geſchichte für den Hauptzweck aller Philoſophie gelte, „einfältige Optimiſten, Realiſten und Eudämoniſten", „platte Geſellen", „eingefleiſchte Philiſter und zugleich ſchlechte Chriſten"! Lauter Einwürfe, die auf ihren Gegenſtand paſſen, wie die Fauſt aufs Auge, ſie ſind ſo bedeutungslos, wie hinfällig. In ſeinen „Aphorismen zur Lebensweisheit" hat Schopenhauer den Philiſter ſehr gut definirt als den „Menſchen ohne geiſtige Bedürfniſſe"; er hat deshalb in ſeinem Aufſatz „über die Weiber" behauptet, daß dieſe „im Ganzen genommen die gründlichſten und unheilbarſten Philiſter" ſeien. Wie aber das Prädicat „eingefleiſchte Philiſter" auf die Hegelianer als Geſchichtsphiloſophen paßt, hat er nicht begründet, ſondern dem Leſer zugemuthet, ſich dieſe ſinnloſe Phraſe gefallen zu laſſen.[1]

Nach Schopenhauer reducirt ſich die Philoſophie der Geſchichte auf die Einſicht, daß die Geſchichte beſtändig lüge, denn ſie erzähle immer daſſelbe mit der Verſicherung, es ſei neu: immer »eadem, sed aliter«. Auf dieſe Art wird aus den Weltbegebenheiten eine Art Rummel; wer ſeinen Herodot geleſen hat, darf ſagen: „ich kenne den Rummel!" Nach Schopenhauer leidet demnach die Geſchichte an dieſen drei Fehlern: ſie iſt werthlos, keine Wiſſenſchaft und kein Ganzes.[2]

---

[1] Parerga I. Aphorismen u. ſ. f. Cap. II. S. 362 ff. Parerga II. Cap. XXVII. § 387. S. 656. — [2] Die Welt als Wille u. ſ. f. II. Cap. 38. S. 594—598.

Wider Hegel beruft er sich auf Plato und Kant, die uns gelehrt haben: der Gegenstand der Philosophie sei das Beständige und Bleibende, nicht das Veränderliche und Vergängliche. Auf Kant beruft er sich mit völligem Unrecht. Er höre doch, was dieser sagt: „Wahre Philosophie ist es, die Verschiedenheiten und Mannichfaltigkeit einer Sache durch alle Zeiten zu verfolgen"! Wenn es sich um die ethische Bedeutung der Universalgeschichte, d. h. um die Entwicklung der menschlichen Freiheit als das Thema der Weltgeschichte handelt, so ist Kant recht eigentlich der Begründer der Geschichtsphilosopie zu nennen; er ist es durch seine ganze Lehre, insbesondere durch seine geschichtsphilosophischen Aufsätze, deren erster die erste Kantische Schrift war, welche Schiller gelesen hat, und die ihn für das Studium der Kantischen Lehre gewann. Sie hieß: „Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht". Die nächste Frucht dieses Studiums war Schillers akademische Vorlesung: „Was heißt und zu welchem Ende studirt man Universalgeschichte?" Was aber die weltbürgerliche oder politische Absicht betrifft, in welcher Kant die Idee einer allgemeinen Geschichte gefaßt hatte, so dachte Schopenhauer darüber nicht wie Kant, sondern wie der Brander in Auerbachs Keller, dessen Rath stets sein Wahlspruch gewesen sei: „Ich danke Gott an jedem Morgen, daß ich nicht brauch' fürs Römische Reich zu sorgen".[1]

3. Der Werth der Geschichte.

Wie aber reimt es sich, daß Schopenhauer, nachdem er der Geschichte allen Werth und Ideengehalt abgesprochen hat, mit einem male anfängt, von dem positiven Werthe derselben zu reden und nun darlegt, daß die Weltgeschichte sich zur Menschheit verhalte, wie die Vernunft zum Individuum? Diese kraft ihrer Begriffe mache die Vorstellungen unabhängig von den Eindrücken der Gegenwart und eröffne uns die Perspective in die Vergangenheit und Zukunft; erst dadurch komme Einheit in den Lebenslauf des Individuums und sein Bewußtsein desselben. Ebenso bringe die Geschichte, d. i. die Ueberlieferung des Geschehenen, und zwar der wichtigsten und denkwürdigsten Begebenheiten durch steinerne und schriftliche Denkmäler, Einheit in das Leben des Menschengeschlechts und sein Bewußtsein desselben. „In diesem Sinne also ist die Geschichte anzusehen als die Vernunft oder

[1] Parerga I. Ueber die Universitätsphilosophie. S. 159.

das besonnene Bewußtsein des menschlichen Geschlechts und vertritt die Stelle eines dem ganzen Geschlechte unmittelbar gemeinsamen Selbstbewußtseins, so daß erst vermöge ihrer dasselbe zu einem Ganzen, zu einer Menschheit wird. Dies ist der wahre Werth der Geschichte, und demgemäß beruht das so allgemeine und überwiegende Interesse an ihr hauptsächlich darauf, daß sie eine persönliche Angelegenheit des Menschengeschlechts ist." [1]

Was fehlt denn noch zu dem Begriffe der Geschichte, auf den sich die Philosophie der Geschichte gründet? Wenn durch die Geschichte das Menschengeschlecht zu einem wirklichen Ganzen wird, so ist dieses besonnene, seiner Wege und Ziele bewußte Geschlecht doch wohl ein zweck- und planmäßiges Ganzes: eben darin besteht ja das Thema „der geistesverderblichen und verdummenden Hegelschen Afterweisheit". Wir stehen vor einer völligen Antinomie, die in der Thesis den Begriff der Geschichte verwirft, in der Antithesis dagegen aufrichtet. Die Thesis erklärt: da Völker und Menschheit Abstracta sind, so giebt es keine Geschichte als Wissenschaft, weder universale noch nationale. Die Antithesis erklärt: da die Geschichte als die Vernunft oder das besonnene Bewußtsein des menschlichen Geschlechts anzusehen ist, so existirt die Menschheit in Wirklichkeit und bildet ein Ganzes. Dasselbe gilt von den Völkern. Schon die höchst anschauliche Thatsache der Volkssprachen hätte den Philosophen nach seiner eigenen Denkart verhindern sollen, das reale Dasein der Völker in Abrede zu stellen und diese unter die bloßen Begriffe zu versetzen.

Die widerspruchsvolle Rolle, welche die Geschichte in der Lehre Schopenhauers spielt, haftet nicht blos an der Stelle, wo wir sie aufgedeckt haben, sondern charakterisirt das ganze System; auch ist dieser Widerspruch nicht der einzige, an dem das System leidet, sondern nur der erste, der unserer Betrachtung in ihrem zusammenhängenden Fortgange sich unwillkürlich darbietet und aufdrängt.

II. Die Widersprüche in dem System.

Ich werde eine Menge Widersprüche, die uns in Schopenhauers Schriften entgegentreten, unangefochten lassen, nämlich alle diejenigen, welche nicht die Lehre selbst und deren Grundlage treffen, sondern theils aus der Vielseitigkeit der in Rede stehenden Sache, theils aus

[1] Die Welt als Wille u. s. f. II. Cap. 38. S. 508—510.

der lebhaften Einbildungskraft und Ausdrucksweise des Philosophen herrühren, der so wenig historisch schreibt, als er historisch denkt und stets von dem jedesmaligen Eindruck des Gegenstandes, den er beleuchtet, ganz erfüllt ist. Widersprüche solcher Art z. B. sind es, wenn er jetzt den Islam, jetzt das Judenthum die schlechteste aller Religionen nennt; wenn er jede historische Begebenheit als einzig in ihrer Art bezeichnet, denn sie geschehe einmal und nie wieder, und doch die Geschichte immer dasselbe erzählen läßt; wenn die Begebenheiten, je eingehender sie in ihren Einzelheiten geschildert werden, um so interessanter, aber auch um so weniger glaubwürdig werden und doch die interessantesten dieser Geschichten, wie die Biographien, Autobiographien und Memoiren die zuverlässigsten sein sollen, weil die Gesellschaft weit mehr zum Lügen und Belügen verlocke, als die Einsamkeit, in der jemand seine Autobiographie schreibt. — Im Interesse der vornehmen und gelehrten Bildung beklagt er es tief, daß die lateinische Sprache als Welt- und Litteratursprache aufgehört habe zu herrschen, denn alle Nichtkenner derselben rechnet er zum „Pöbel"; er verwünscht den Untergang der lateinischen Weltlitteratur und die Entstehung der Nationallitteraturen, während er doch die großen Dichter und Schriftsteller der letzteren, wie Petrarca, Shakespeare, Calderon, Voltaire, Goethe, auf das Höchste schätzt und verehrt!

1. Die falsche Abwehr.

In dem Gefühle, daß in seinen Schriften widerspruchsvolle Sätze genug enthalten sind, hat Schopenhauer, um sich gegen die hieraus geschöpften Einwürfe zu decken, zwei Schutzwehren gebraucht, die ich nicht gelten lasse. Er hat die Anschauung für widerspruchslos erklärt und sich damit die Probleme aus dem Wege geräumt, vielmehr als gar nicht vorhanden beseitigt, welche die Eleaten in den Begriffen der Zeit und des Raumes, der Größe und der Bewegung entdeckt und so gelöst hatten, daß sie die sinnliche Anschauung und deren Phänomene für Schein und Täuschung hielten. Wäre die Anschauung widerspruchslos, so hätten die Eleaten nicht nöthig gehabt, sie für unwahr, und Heraklit nicht nöthig gehabt, den Widerspruch für nothwendig zu erklären. Warum rühmt Schopenhauer die Eleaten und Heraklit? — Er hatte noch ein zweites, für alle Fälle parates Schutzmittel gegen die unbequemen Einwürfe, Widersprechendes zu lehren, in petto. „Widersprüche aufzuzeigen, sei überhaupt die gemeinste und

verrufenſte Art, einen Autor zu widerlegen." So ſchrieb er an A. Becker im Hinblick auf die Darſtellung und Kritik ſeiner Philoſophie, womit damals R. Seydel in Leipzig einen akademiſchen Preis gewonnen hatte. Die aufgezeigten Widerſprüche ſeien ſämmtlich hinfällig, denn die einen ſeien nur ſcheinbar, die anderen aber ſo kraß, daß der Philoſoph, der ſich ihrer ſchuldig gemacht hätte, kein Denker ſein müßte, ſondern ein Pinſel.[1] Dieſer letzte Grund iſt ein argumentum ad hominem, womit man den Gegner nicht aus dem Felde ſchlägt; es könnte jemand ſich in die craſſeſten Widerſprüche verſtricken, ohne geraden Weges ein Pinſel zu ſein.

2. Die Welt als Entwicklungsſyſtem.

Die widerſpruchsvolle Behandlung, die nachgewieſenermaßen dem Begriff der *Geſchichte* widerfährt, trifft auch deſſen Anwendung und erſtreckt ſich auf das ganze Syſtem. Dieſes erſcheint nach ſeinem Grundgedanken wie nach ſeinem geſammten Aufbau als ein *moniſtiſches Entwicklungsſyſtem*: das All-Eine iſt der Wille, die Entwicklung beſteht in der Stufenleiter der Welt, den Weltſtufen, welche Schopenhauer die Objectivationen des Willens genannt hat. Wie verſchieden im Übrigen Fichte, Schelling und Hegel in ihren Syſtemen ſind, ſo ſtimmen ſie darin überein, daß ſie das in der Kantiſchen Lehre angelegte Thema der Weltentwicklung aus einem einzigen Principe auszuführen geſucht haben; und zwar iſt Fichte der erſte geweſen, der von dieſem Thema erfüllt war und im Rückblick auf die Summe ſeiner Wiſſenſchaftslehre hätte ſagen können: es iſt „die Welt als Wille und Vorſtellung".

Darum hatte auch Schopenhauers erſter Beurtheiler, Herbart im „Hermes" (1819)[2], nicht Unrecht, wenn er ihn einerſeits mit den geiſtreichen, philoſophiſch unterhaltenden Schriftſtellern, wie Leſſing und Lichtenberg, verglich, andererſeits ſein Hauptwerk mit Fichte zuſammenſtellte und deſſen Grundgedanken darin erläutert ſah. Er ſelbſt verwarf allen Monismus und alle metaphyſiſche Entwicklungslehre, als welche in die uralten Irrthümer der Kosmogonie und Theogonie zurückfalle, von einer Geſchichte Gottes, einem Drange und Werden des Urgrundes u. ſ. f.

---

[1] Briefwechſel. (10. Juni 1857.) S. 136. S. oben Buch I. Cap. VII. S. 104 und 107. — [2] Ebendaſ. Cap. IV. S. 60.

rede und aus Wolkenkukuksheim stamme. Als eine solche „historische Philosophie" verwarf er auch das Werk Schopenhauers.

Dieser aber, wie wir wissen, verwarf auch seinerseits alle historische Philosophie, alle Vermischung der Metaphysik mit der Geschichte und zeitlichen Entwicklung der Dinge, welche letztere nur Erscheinung und Vorstellung sei; deshalb nahm er die Weltstufen nicht als zeitlich entstanden oder geschichtlich geworden, sondern als ewig gewollt und nannte diese Objectivationen des Willens *Platonische Ideen*, die immer sind, nie wechseln, gleichsam fest und unbeweglich stehen mitten im Strom der einzelnen Dinge, die nie *sind*, sondern unaufhörlich entstehen und vergehen. So wechseln unaufhörlich die Thier-Individuen, während die Thierarten oder Species ewig und methaphysisch sind, unabhängig von Zeit und Raum, zeitlos und geschichtlos. Der Hund, wie er heute in seiner Art ist und vor uns steht, so war er vor Jahrtausenden und wird so nach Jahrtausenden sein. Delamarck habe die rühmenswerthe Einsicht gehabt, daß der Thierleib gewollt sei und der Bau desselben sich nach dem Willen des Thieres zu dieser bestimmten Lebensart richte, aber dieser große Zoologe sei in dem unbegreiflichen Irrthum befangen gewesen, daß die zu der bestimmten Lebensart nothwendigen Organe, wie z. B. die Hörner, die Schwimmhäute, die langen Beine und Hälse der Sumpfvögel u. s. f., allmählich entstanden seien, im Laufe der Zeit, durch fortgesetzte Generationen, als ob die Thiere, da sie ohne jene Organe nicht bestehen konnten, nicht längst hätten zu Grunde gehen müssen! Er tadelt den Delamarck, daß er die Thierspecies, statt dieselben platonisch aufzufassen, genetisch und historisch entwickelt habe.[1] Hieraus erklärt sich auch, warum Schopenhauer, der Goethes Genie und seine Farbenlehre immer so hoch gepriesen hat, von dessen morphologischen Ansichten, wie der Pflanzenmetamorphose und seiner Entdeckung der Entstehungsart des Schädels aus Wirbelknochen — gerade denjenigen Ideen Goethes, welche die Naturforscher rühmen — mit einer sichtlichen und auffallenden Herabsetzung redet. Eine von Caspar Friedrich Wolf in seiner „Neuen Theorie der Generation" hingeworfene Idee habe Goethe zum Thema einer eigenen neuen Lehre unter dem hyperbolischen

[1] Ueber den Willen in der Natur. (4. Aufl. 1878.) Vergleichende Anatomie. S. 43.

Titel „Pflanzenmetamorphoſe“ gemacht und in einem pomphaften und ſchwierigen Vortrage dargeſtellt![1]

Hätte er Darwins epochemachende Lehre von der Entſtehung und Veränderung der Arten durch Anpaſſung, Vererbung und Selection, natürliche und künſtliche Zuchtwahl gründlicher kennen gelernt, ſo würde ſie ihn ohne Zweifel abgeſtoßen haben, da er die Arten als Platoniſche Ideen gefaßt wiſſen wollte, Darwin dagegen ſie als entwicklungsgeſchichtliche Producte dargethan und die Wege erleuchtet hat, wie ſie entſtehen. Schopenhauer beſchreibt uns z. B. einen beſtimmten thieriſchen Charakter, den Willen zu dieſer Lebensart: „ihn ergriff die Sehnſucht, auf Bäumen zu leben, an ihren Zweigen zu hängen, von ihren Blättern zu zehren, ohne Kampf mit anderen Thieren und ohne je den Boden zu betreten; dieſes Sehnen ſtellt ſich endloſe Zeit hindurch dar in der Geſtalt (Platoniſche Idee) des Faulthiers.“[2] Dieſe Idee iſt der unvergängliche, geſchichtloſe Typus, unabhängig von Zeit und Raum. Wie aber ſoll eine Idee, welche die Vorſtellungen von Bäumen, Zweigen, Blättern, Bewegungszuſtänden u. ſ. f. in ſich enthält, unabhängig ſein von Zeit und Raum? Er nennt die Thiergeſtalt „eine von den Umſtänden hervorgerufene Sehnſucht des Willens zum Leben“. Wie aber laſſen ſich Umſtände und Vorgänge, die von jenen hervorgerufen werden, denken ohne Raum und Zeit? Die Schopenhauerſchen Ideen als unvergängliche Typen oder Weltſtufen ſchließen, da ſie Stufen ſind, die Entwicklung ein und, da ſie unvergänglich ſind, die Geſchichte und das Gewordenſein von ſich aus. Wenn man das Weltall nach Platoniſcher Art als ein göttliches und lebendiges Kunſtwerk auffaßt, ſo kann man unter dieſem Geſichtspunkte bejahen, daß die darin enthaltenen und ausgeführten Ideen niederen und höheren Ranges (die untergeordneten und übergeordneten) ewig gedacht und gewollt ſind: dann giebt es ein Stufenreich oder eine Entwicklung ohne Geſchichte. Wenn man aber mit Schopenhauer den göttlichen Urſprung und Charakter der Welt verneint und das völlige Gegentheil behauptet, dann müſſen die höheren Stufen der Welt den niederen abgerungen und durch den Streit der Kräfte erkämpft werden, was nur im Laufe der Zeit und der Generationen geſchehen kann: dann iſt Entwicklung ohne Geſchichte undenkbar und unmöglich.

[1] Die Welt als Wille u. ſ. f. Bd. II. Cap. 4. S. 58. Cap. 26. S. 380. —
[2] S. oben Buch II. Cap. VIII. S. 262.

Dies lehrt nun auch Schopenhauer wirklich: er lehrt, daß aus dem Streit der Kräfte, aus dem unaufhörlichen Kampfe um das Dasein, der ihm die Welt so schrecklich erscheinen läßt, die höheren Kräfte, die höheren Arten des Daseins, die aufwärtsstrebenden Stufen der Welt hervorgehen, das Untüchtige geht unter, das Tüchtige siegt und gewinnt die Oberhand und die Herrschaft: eben darin besteht die „Aristokratie der Natur", welche vornehmer, mächtiger und dauerhafter ist, als jede andere. Er hätte darum die Welt und ihre Kämpfe nicht so schrecklich und verdammlich finden sollen, da er ja die darauf gegründete Aristokratie der Natur, zu welcher in der alleroberſten Reihe die Genies gehören, nicht genug preisen konnte. Er selbst hat sich nicht gescheut, alles, was ihm feindlich oder gegnerisch erschien, unaufhörlich zu bekämpfen, auch wohl zu beschimpfen, um es so schnell wie möglich zu entwerthen und aus der Welt zu schaffen. Er hätte sich nicht so sehr über den Spinoza entsetzen sollen, weil dieser seine Lehre vom Naturrecht auf die Aristokratie der Natur gegründet hat: Macht ist Recht, Ohnmacht ist Unrecht. Gilt etwas anderes im Streit der Kräfte, im Kampf ums Dasein? Dieser ist die Art und Weise, wie die Natur ihre Berufenen auswählt und die Selection trifft, aus welcher ihre Aristokratie hervorgeht. In dieser Lehre liegt die Parallele zwischen Schopenhauer und Darwin. Auch hätte jener seine vorher erwähnten Bedenken wider Delamarck sich aus der eigenen Lehre selbst widerlegen können: was liegt daran, wenn zahllose Individuen umkommen, weil sie den Kampf um die Bedingungen des Daseins nicht bestehen können?

Freilich hat Schopenhauer auch gelehrt, daß die Kraft, gleich dem Willen, grundlos und unentstanden sei, daß zwar ihre Erscheinungsformen durch die Umstände, unter denen sie hervortreten, bedingt sind, nicht aber sie selbst; er hat die Einheit und Ewigkeit der Kraft gelehrt, womit es sich keineswegs verträgt, daß die höheren Kräfte aus den niederen *entstehen*, indem sie dieselben überwinden, bemeistern und zu ihren Werkzeugen herabsetzen.[1]

Wenn es aber die siegreichen Kräfte sind, aus denen die Stufenleiter der Welt sich aufbaut, so ist nicht einzusehen, warum dieselbe mit der Thierheit enden und nicht in der Menschheit ihren Weg nach

[1] S. oben Buch II. Cap. VIII. S. 249.

aufwärts fortsetzen und ein neues, höheres Stufenreich bilden soll. Ist der Streit der Völker nicht auch Kampf ums Dasein, und zwar der großartigste und furchtbarste von allen? Sind die Weltkriege und die Weltreiche, die daraus hervorgegangen sind, nicht auch Stufen der Weltscala, und zwar die deutlichsten und ausgeprägtesten von allen? Dieses Stufenreich ist die Geschichte der Menschheit, die Weltgeschichte, über deren Werth und Bedeutung die Lehre Schopenhauers mit sich selbst uneinig ist und streitet. Am liebsten möchte sie mit der Menschheit das Chaos wieder beginnen lassen und nichts anderes in ihr sehen als die dunkle Masse, in der es nur einzelne wenige selbstleuchtende Punkte giebt, darunter ihr eigenes Gestirn eines der hellsten. Ich glaube, daß diese Anschauung dem Philosophen persönlich die angenehmste war, weil er sich als Pessimist und als Genie dadurch gehoben fühlte, wenn er die Weltgeschichte tief unter sich sah, chaotisch und dunkel. In der Geschichte der Menschheit soll es keine Willensobjectivationen mehr geben, keine Weltstufen, keine Ideen, außer solche, die sich als Fremdlinge zu dem Geschlechte der Bipedes verirrt haben.

Indessen mußte er dieser beliebten Anschauung auf Schritt und Tritt widersprechen. Die erste dargelegte Antinomie traf den Begriff der Geschichte selbst, die als endlose Ansammlung von lauter Einzelbegebenheiten für werthlos erachtet und zugleich als das vernünftige Selbstbewußtsein der Menschheit erkannt und gewürdigt wurde; die zweite Antinomie besteht zwischen der Lehre vom Stufenreich der Welt und der vom Kampf um das Dasein und dem geschichtlichen Hergang der Dinge: es ist, kurzgesagt, der Widerstreit zwischen dem Begriff der Entwicklung und dem der Geschichte. Die Thesis erklärt: die Stufen der Welt sind die Objectivationen des Willens und als solche unvergängliche Typen, ewige zeitlose Ideen; die Antithesis erklärt: die Stufenordnung der Welt bildet eine Zeitfolge, denn die höheren Stufen entstehen durch den Streit der Kräfte aus den niederen.[1]

3. Die Welt als Erkenntnißsystem.

1. Ueber das Endziel der Weltentwicklung hat die Lehre Schopenhauers keinen Zweifel gelassen, sondern stets in aller Bündigkeit erklärt, daß der Sinn und das Thema der Welt die Selbsterkenntniß des Willens sei. Da nun die Welt die Erscheinung des Willens

[1] Ebendas. Cap. VII. S. 244.

ist, dieser aber grundlos, darum erkenntnißlos und blind, so tritt erst mit dem animalischen Intellect und Bewußtsein die Epoche der Erkenntniß ein und erst mit der menschlichen Vernunft die der Selbsterkenntniß. Kein Object ohne Subject. Ohne vorstellendes Wesen keine Welt als Vorstellung, als Object, keine Sinnenwelt, keine gesetzmäßige Körperwelt in Zeit und Raum. Die Gesetzmäßigkeit besteht in der causalen Verknüpfung, in der Herrschaft des Satzes vom Grunde, der auch Zeit und Raum in sich schließt, denn diese sind auch Causalität. Zeit, Raum und Causalität sind nicht Vorstellungsobjecte, sondern Vorstellungsformen, die vorstellende Thätigkeit selbst, die Grundformen des sinnlich anschauenden Intellects, dieser aber ist die Function des Gehirns. Daher nennt Schopenhauer die Welt als Vorstellung Gehirnphänomen, die Welt als Erscheinung des Dinges an sich dagegen Willensphänomen: sie ist als jenes durchaus ideal (vorgestellt), als dieses dagegen real; die Unterscheidung zwischen Gehirnphänomen und Willensphänomen deckt sich demnach mit der Unterscheidung zwischen dem Idealen und Realen, welche festzustellen das eigentliche Problem der ganzen neueren Philosophie war.

Hier aber treffen wir auf jenen Widerstreit, den Schopenhauer selbst „die Antinomie in unserem Erkenntnißvermögen" genannt hat. Vielheit, Mannichfaltigkeit, Gesetzmäßigkeit sind nur unter der Herrschaft des Satzes vom Grunde in Zeit und Raum möglich, diese aber sind die Formen des Intellects und daher lediglich Gehirnphänomene. Wo bleibt die Vielheit, Mannichfaltigkeit, Gesetzmäßigkeit der gehirnlosen, aller thierisch-menschlichen Organisation vorausgehenden Welt? Die Thesis erklärt: unser Erkennen ist ein organisches Product und hat als solches den ganzen Stufengang der thierisch-menschlichen Organisation, die Pflanzenwelt, die Entwicklungsgeschichte des Weltalls und der Erde zu ihrer Voraussetzung. Die Antithesis erklärt: das gesammte Weltall in seiner Vielheit, Mannichfaltigkeit und Gesetzmäßigkeit hat das erkennende Subject (den Intellect) zu seiner Voraussetzung und zu seinem Träger.[1]

Intellect und Gehirn sind bei Schopenhauer identisch: sie verhalten sich, wie Function und Organ. Zeit und Raum sind nur im Gehirn. Und dieses selbst? Es ist mit allem Zubehör und allen seinen Be-

[1] Ebendas. Buch II. Cap. IV. S. 194 und 195.

dingungen und Vorbedingungen in Zeit und Raum! Hier verläuft sich die Lehre Schopenhauers in einen handgreiflichen circulus vitiosus, den auch er selbst wohl gefühlt und wegzuräumen sich viel, aber vergeblich bemüht hat.[1] Da das Gehirn nicht blos Erkenntnißorgan, sondern auch Erkenntnißobject ist, nicht blos die Erscheinungen macht, sondern selbst zu den Erscheinungen gehört, da Zeit und Raum nicht blos in ihm sind, sondern es selbst wiederum in Zeit und Raum, so ist Schopenhauer genöthigt, das Gehirn als Gehirnphänomen anzusehen und zu behandeln, wobei er immer in denselben circulus vitiosus geräth. Ich finde, daß er nirgends dunkler und verwickelter geredet hat, als überall da, wo er uns zeigen will, wie das Gehirn sich selbst zum Phänomen des Gehirns macht; er möchte sich und uns überreden, daß erst der Intellect mit seinen beiden Vervielfältigungsgläsern (Zeit und Raum) die Vielheit der Dinge macht und die unvergänglichen Typen der Willensobjectivationen (Ideen) in die zahllose Fülle unaufhörlich wechselnder Individuen verwandelt. Ganz abgesehen von der unbrauchbaren Vergleichung des Raumes mit einem in zahllosen Facetten geschliffenen Glase, wird die Schwierigkeit selbst nicht beseitigt; denn auch die Reihe unvergänglicher Typen, der Stufengang der Willensobjectivationen kann ohne Vielheit und Mannichfaltigkeit, ohne Zeit und Raum nicht gedacht werden und setzt dieselben also voraus.

Die Lehre von Zeit und Raum steht bei Schopenhauer anders als bei Kant, obwohl er die transscendentale Aesthetik völlig bejaht und stets auf das Höchste gepriesen hat. Niemals hat Kant gelehrt, daß unsere Erkenntnißformen bloße Functionen des Gehirns und unser Erkenntnißvermögen mit dem letzteren identisch sei. Etwas anderes ist organisch bedingt sein, etwas anderes organisch producirt werden; jenes hat Kant von der Erkenntniß gelten lassen, nicht aber dieses. Daß Gehirn und Intellect identisch sind, daß unsere Anschauungen und Begriffe sich zum Gehirn verhalten, wie die Galle zur Leber, der Speichel zur Speicheldrüse, der Urin zu den Nieren u. s. f.: diese Sätze, die ihm als evidenteste Wahrheiten galten, hat sich Schopenhauer auf dem Wege des französischen Sensualismus, unter dem Einflusse von Cabanis, Bichat, Flourens u. a., zu eigen gemacht.[2] Kant

[1] Meine Kritik der Kantischen Philosophie (2. Aufl. 1892). Cap. I. S. 17—21. — [2] Die Welt als Wille u. s. f. II. Cap. 22. S. 307 ff.

hatte ihn von der Apriorität und Idealität der Zeit und des Raumes überzeugt; der französische Sensualismus und so viele anschauliche Thatsachen der Erfahrung, die er sich nicht anders deuten konnte, hatten ihn überzeugt, daß alle intellectuelle Thätigkeit lediglich Gehirnact (Secretion des Gehirns) sei. Nun wollte er beide unverträgliche Lehren in seinem System vereinigen: hieraus entsprang die Antinomie, die sich in jene fehlerhafte Cirkelerklärung verstrickte.

Wir können an dieser Stelle einen recht deutlichen Einblick in die Entstehungsart der Lehre Schopenhauers und ihrer Widersprüche gewinnen. Nichts erscheint ihm einleuchtender und gewisser, als Kants Lehre von Zeit und Raum. Nichts ist evidenter, augenscheinlicher, thatsächlicher, als daß alle intellectuelle Thätigkeit nicht blos des Gehirns zu ihrem Werkzeuge bedarf, sondern ganz und gar von demselben erzeugt wird. Nun müssen beide incompatible Lehren, die des transscendentalen Idealismus und die des materialistisch gesinnten Sensualismus, mit einander verknüpft und zusammengezwungen werden, wirklich par ordre de mufti. Schopenhauer ist selbst, wie er bekennt, darüber erstaunt gewesen, daß seine auf so verschiedenen Wegen entstandenen Grundüberzeugungen in einem und demselben Centrum zusammentrafen, und ein System daraus hervorging, welches dem hundertthorigen Theben glich!

2. Da alle Erkenntniß ein organisches Product, der Leib aber, aus dem sie hervorgeht, die Erscheinung des Willens ist, so ist der Intellect und das Selbstbewußtsein nicht blos secundär, sondern „tertiär". Wie verträgt sich nun diese Grundlehre Schopenhauers mit dem Grundcharakter seines ganzen Systems, welches die Welt als die Selbsterkenntniß des Willens betrachtet? Dieses Endziel der Welt muß demnach als die Vollendung ihres Stufenganges, als die höchste Weltstufe oder Weltidee gefaßt werden, die als solche nach Schopenhauers ausdrücklicher Lehre einen unvergänglichen Typus ausmacht und nicht erst auf der animalischen Stufe des Daseins dem Willen gleichsam parasitisch zuwächst, wie doch Schopenhauer ebenfalls in der nachdrücklichsten Weise gelehrt und stets behauptet hat.

Er hat seiner Lehre von dem tertiären Charakter der Erkenntniß und des Selbstbewußtseins auf Schritt und Tritt widersprechen müssen, da die Selbsterkenntniß des Willens, als welche die Aufgabe und das Thema der Welt bildet, die fortschreitende Steigerung und Erhöhung unserer Erkenntnißzustände fordert, diese aber unmöglich sind, wenn

alle intellectuelle Thätigkeit nichts anderes sein soll als die Function des Gehirns. Wir stehen vor einer neuen Antinomie. Die Thesis erklärt: die Erkenntniß gehört zu den Weltstufen oder Ideen, die ewig gewollt sind, daher schließt der Wille das Erkenntnißvermögen (das Erkennenwollen) in sich. Die Antithesis erklärt: die Erkenntniß ist lediglich organisches Product und entsteht aus dem animalischen Bedürfniß, kraft dessen der Wille in seinen labyrinthischen Irrfahrten auf der Stufe seines thierischen Daseins der Leuchte bedarf, um die Nahrungsobjecte zu finden. Mit den Lebensbedürfnissen steigert sich das Erkenntnißbedürfniß.

„Allerdings setzt", so sagt Schopenhauer, „in meiner Erklärung das Dasein des Leibes die Welt als Vorstellung voraus, sofern auch er als Körper oder reales Object nur in ihr ist; und andererseits setzt die Vorstellung selbst ebensosehr den Leib voraus, da sie nur durch die Function eines Organs desselben entsteht." Dies ist mit seinen eigenen Worten der oben dargelegte Cirkel. Im Gehirn als dem Centralorgan vereinigen sich unsere Sensationen, alle Strahlen der in ihr aufs höchste gesteigerten und in seine verschiedenen Theile ausgebreiteten Sensibilität werden „gleichsam in einem Brennpunkt concentrirt". Dieser Focus der Gehirnthätigkeit ist „das Subject der Erkenntniß", was Kant die synthetische Einheit der Apperception, Fichte das Ich genannt hat. „Weit entfernt, das schlechthin Erste zu sein (wie z. B. Fichte lehrte), ist es im Grunde tertiär, indem es den Organismus voraussetzt, dieser aber den Willen." „Dieses erkennende und bewußte Ich verhält sich zum Willen, welcher die Basis der Erscheinung desselben ist, wie das Bild im Focus des Hohlspiegels zu diesem selbst und hat, wie jenes, nur eine bedingte, ja eigentlich blos scheinbare Realität."[1] So wird der Focus der Gehirnthätigkeit, das erkennende Subject, dieser Träger der objectiven Welt, mit dem Brennpunkte bald des Convexspiegels, bald des Hohlspiegels verglichen, wodurch die Sache nur verdunkelt und der Cirkel immer wieder bejaht wird: das erkennende Subject geht aus dem Leibe hervor und der Leib aus dem erkennenden Subject! Die Erde ruht auf dem großen Elephanten und der große Elephant auf der Erde! Schopenhauer selbst hat das Gefühl, daß er im Bann seines Cirkels stecken bleibt.

[1] Ebendas. II. Cap. 22. S. 314—315.

„Ich gebe zu, daß alles hier Gesagte doch eigentlich nur Bild und Gleichniß, auch zum Theil hypothetisch sei, allein wir stehen bei einem Punkte, bis zu welchem kaum die Gedanken, geschweige die Beweise reichen.“ [1]

3. Es ist unmöglich, daß die Function sich von ihrem Organe trennen, davon unterscheiden, losmachen und dasselbe in ihr Object verwandeln kann. Wenn daher der Intellect lediglich Gehirnfunction ist, d. h. organisch nicht blos bedingt, sondern erzeugt wird, wenn unsere Anschauungen und Begriffe nichts anderes als Absonderungen des Gehirns (nach der bekannten und oft angeführten Analogie anderer organischer Secretionen) sein sollen, so ist unerklärlich, wie diese Function ihr Organ vorstellen, wie das Gehirn Gehirnphänomen sein kann oder, was dasselbe heißt, der Intellect Anschauung des Gehirns.

4. Ebensowenig kann die Function, da sie an ihr Organ gebunden ist, sich selbst zu ihrem Gegenstande machen, indem sie auf ihre eigene Thätigkeit reflectirt und dieselbe dadurch verändert und erhöht; daher ist nicht einzusehen, wie der menschliche Intellect als bloße Gehirnfunction, die er ist, sich über seine Anschauungen erheben, sie vergleichen, in Begriffe verwandeln, nunmehr logisch operiren, d. h. sich denkend verhalten und zur Vernunft werden kann. Und es ist nicht genug, daß er denkt, Begriffe bildet, urtheilt und schließt, er reflectirt auf diese seine logischen Operationen und macht sie zum Gegenstand einer wissenschaftlichen Beschreibung, die sich Logik nennt.

5. Schopenhauer läßt die abstracten Begriffe durch die Weglassung der verschiedenen und die Vereinigung der gemeinsamen Merkmale entstehen: je kleiner die Zahl der letzteren ist, oder je mehr anschauliche Objecte dadurch vorgestellt werden, um so abstracter oder allgemeiner sind die Begriffe; sie werden zuletzt so verdünnt und aller Anschaulichkeit entkleidet, daß sie nur noch „leere Hülsen“ sind, wie die Kategorien. Indessen hat dieser Behauptung Schopenhauer selbst widersprochen, als er die Bedeutung der Kategorien aus ihrer grammatischen Geltung nachwies und sie als den „Grundbaß der Vernunft“ bezeichnete.[2] Eben diese Bedeutung ist es, welche die Kategorienlehre seit Kant in Anspruch nimmt und Hegel in seiner Logik ausführen wollte.

---

[1] Ebendas. II. Cap. 22. S. 315. — [2] S. oben Buch II. Cap. XVIII. S. 441—443. Vgl. Meine Logik und Metaphysik (2. Aufl.) Buch I. § 6—7. S. 10—14.

Es ist eine zwar sehr verbreitete, aber gedankenlose und falsche Lehre, welche die Kategorien den Anschauungen entgegensetzt und als Machwerke der Abstraction betrachtet; vielmehr sind dieselben in den Einzelvorstellungen als Merkmale oder Theilvorstellungen, wie man zu sagen pflegt, enthalten; die Abstraction macht diese Vorstellungen nicht, sondern macht sie deutlich, indem sie aus dem Complex, welchen die Anschauung enthält, gewisse Merkmale absondert, hervorhebt und für sich vorstellt: die Abstraction erzeugt nicht, sondern verdeutlicht nur die Begriffe, welche aller Anschauung inwohnen.[1]

So gehören z. B. zwei Kategorien zu den abstractesten, darum auch zu den elementarsten und ersten der Hegelschen Logik, und man begegnet ihnen auf Schritt und Tritt in der Hegelschen Schulsprache: sie heißen „Sein für anderes" und „Ansichsein". Wer sollte meinen, daß in diesen Kategorien Schopenhauer die Grundbegriffe seines Systems ausgesprochen hat, kurz und treffend! Er sagt: „An sich selbst aber und außerhalb der Vorstellung ist auch das Gehirn, wie alles andere, Wille. Denn Für-ein-anderes dasein ist vorgestellt werden, an sich sein ist wollen".[2] Diese Ausdrucksweise hätte er aus keinem anderen Werke so leicht entlehnen können, wie aus Hegels Logik, aber wir wissen ja von ihm selbst, daß er sie nie gelesen hat.[3]

5. Der Intellect als Gehirnfunction kann weder sein Organ noch sich selbst vorstellen, er kann sich weder intuitiv noch discursiv (logisch) verhalten, er kann die logischen Operationen weder ausüben noch beschreiben. Nun aber soll er sein Organ, das Gehirn, und den Complex seiner Organe, den eigenen Leib, nicht blos anschauen, sondern sogar das innerste Wesen desselben erkennen, er soll sich nicht blos anschauend und denkend, sondern erkennend, nicht blos logisch, sondern metaphysisch verhalten. Freilich soll diese Erkenntniß nicht durch den Anblick von außen, sondern durch den Einblick in das eigene Innere geschehen, sie soll auch nicht von unseren Anschauungen und Begriffen, d. h. von der Außenwelt ausgehen, sondern unmittelbar im Selbstbewußtsein stattfinden durch den Act der Selbsterkenntniß; aber wie dieser Act sich vollzieht, bleibt unerklärlich. Das erkannte Selbst, unser innerstes Wesen, die in uns wirksame Kraft ist der Wille; das erkennende Subject ist jener Focus

[1] Ebendas. § 6. S. 10. — [2] Die Welt als Wille u. s. f. II. Cap. 22. S. 309. — [3] S. oben Buch I. Cap. II. S. 31.

oder Brennpunkt unserer Gehirnthätigkeit, zwischen welchem und dem Willen das Gehirn gleichsam die Scheidewand bildet: die dem Intellect, der ja nur Gehirnfunction ist, unerkennbare und undurchsichtige Schranke.

6. Aus dem erkennenden Subject, wie Schopenhauer dasselbe gefaßt hat, — es ist nicht einmal von secundärer, sondern von tertiärer Herkunft — kann unmöglich die Anschauung des eigenen Gehirns und Leibes, die Vorstellung der Außenwelt, der Verstand und die Vernunft, die Logik und die Metaphysik hervorgehen. Nun aber soll es noch weit höhere Aufgaben und Leistungen erfüllen. Nicht genug, daß es den Willen als seine Wurzel und Basis erkennt, es soll sich auch von dieser Wurzel loslösen, vom Willen emancipiren, denselben in tiefes Schweigen versetzen und zu jener willensfreien Anschauung werden, der die Weltideen einleuchten: aus dem erkennenden Subject wird „das reine Subject des Erkennens", aus dem Focus der Gehirnthätigkeit der Genius, aus jenem „Brennpunkte" im Gehirn das „ewige Weltauge," die ästhetische, künstlerische, geniale Weltbetrachtung.

7. Endlich soll der Intellect, der geborene Sclave des Willens, diesen nicht blos erkennen, den ewig unruhigen und drängenden nicht blos beruhigen und in tiefes Schweigen versetzen, sondern bemeistern, verneinen und bis zur gänzlichen Vernichtung unterjochen. Aus dem Kaliban wird der Prospero! Wenn es Grade der Unmöglichkeit gäbe, so würden wir sagen, daß in dem Systeme Schopenhauers der menschliche Intellect dieselben durchläuft: vom anschauenden Thier zum Denker, Sprachbildner, vernünftigen Intellect, vermöge dessen er als Prometheus und Epimetheus erscheint, von der Vernunft zum Metaphysiker und Philosophen, von diesem zum Genie und Künstler, der das Wesen der Welt in ihren reinsten und ewigen Formen erkennt und abbildet, endlich vom Genie und Künstler zum Heiligen und Welterlöser. Es ist nicht möglich, daß dieser so gebundene Intellect sein Organ und sich selbst vorstellt, noch weniger den Willen als das Wesen der eigenen Erscheinung und aller Erscheinungen erkennt, noch weniger sich vom Willen befreit, am allerwenigsten aber denselben verneint, vernichtet, sich und die Welt erlöst. Es ist nicht möglich, daß dieser so gebundene Intellect sich weltvorstellend verhält, noch weniger logisch, noch weniger metaphysisch, noch weniger ästhetisch und künstlerisch, am allerwenigsten aber ethisch, religiös und welterlösend.

8. Das System zerſetzt ſich und geht in Stücke. Doch möchte ich nicht, wie R. Haym in ſeinem Buch über „A. Schopenhauer" (1864), ſagen, daß kein Stein auf dem anderen bleibe, denn die Stücke enthalten Bleibendes von unvergänglichem Werth; aber ſie ſind nicht Glieder eines Syſtems: Schopenhauers idealiſtiſche (Kantiſche) Erkenntnißlehre und ſeine materialiſtiſche Geiſteslehre paſſen nicht zuſammen. Wenn der Intellect organiſcher Herkunft iſt, ſecundär oder gar tertiär, ſo ſind jene Grundthatſachen, welche Schopenhauer in ſeiner Erkenntnißlehre und Metaphyſik, in ſeiner Aeſthetik und Ethik erleuchtet hat, geradezu unmöglich. Wir bejahen dieſe Thatſachen und verneinen daher jene Bedingung, die deren Möglichkeit aufhebt: der Intellect iſt nicht ſecundär oder tertiär, er iſt kein organiſches Product oder Secret, ſondern urſprünglich, wie der Wille, womit ſich der Primat des Willens ſehr wohl verträgt, denn es giebt keine Erkenntniß ohne den Willen zum Erkennen, es giebt aber auch keinen Willen ohne den Drang und Trieb zum Erkennen. Allerdings macht die Gehirnthätigkeit, das animaliſche Erkenntnißorgan und ſeine Function, die Epoche, welche das unbewußte Wollen und Vorſtellen von dem bewußten ſcheidet: hier beginnt die Scala, die vom dumpfeſten thieriſchen Gefühl bis zur bewußtſeinsvollſten, deutlichſten Thätigkeit des Menſchen emporſteigt; und wenn es ſich um die Energie und Stärke des Bewußtſeins und des Geiſtes handelt, ſo behält alles ſeine Richtigkeit, was Schopenhauer über den Bau, die Textur, das Gewicht des Gehirns und deſſen Function geſagt hat. Daß in ſeiner Lehre, obwohl ſie die unbewußte Logik unſerer Sinneswahrnehmungen vorzüglich erleuchtet hat, der Begriff einer unbewußt waltenden und wirkenden Intelligenz völlig fehlt, und der blinde Wille herumirren muß, bis endlich das thieriſche Gehirn als der Lahme mit der Krücke erſcheint und ſich ihm aufſetzt: dies iſt in der „Welt als Wille und Vorſtellung" die augenſcheinliche und auffallende Lücke, welche Ed. v. Hartmann mit ſeiner „Philoſophie des Unbewußten" (1869) auszufüllen und demgemäß das Syſtem umzugeſtalten geſucht hat.[1] Wie ſehr die Zeit von Schopenhauer bereits durchſäuert und auf weitere Belehrungen, die nach ihm ſchmeckten, begierig war, haben die behenden Erfolge gezeigt, deren ſich der Verfaſſer der „Philoſophie des Unbewußten" zu erfreuen gehabt.

[1] Philoſophie des Unbewußten (3. Aufl. Berlin 1871). S. 23 ff., S. 105, S. 387 ff.

4. Das peſſimiſtiſche Weltſyſtem.

Seinen Weltruf aber, der ſeit der Mitte des Jahrhunderts ſich zu rühren anfing, verdankt Schopenhauer nicht ſo ſehr den tiefen Ideen und ſchriftſtelleriſchen Vorzügen, die ja nur die wenigſten zu würdigen vermögen, als vielmehr dem peſſimiſtiſchen Charakter ſeiner Philoſophie: dieſer, leicht faßlich und mittheilbar, wie er iſt, lebt im Munde der Leute und findet in den Mißſtimmungen der Zeit ſeine weit verbreiteten Sympathien. Es iſt uns wichtig, das Syſtem auf ſeinen peſſimiſtiſchen Grundzug und deſſen Probehaltigkeit näher zu prüfen.

1. Schopenhauer hat die Frage des Peſſimismus nicht immer auf denſelben Punkt gerichtet, ſondern wir begegnen derſelben in zwei verſchiedenen Faſſungen oder Frageſtellungen: Iſt von allen möglichen Welten die wirkliche die beſte oder die ſchlechteſte? Iſt das Nichtſein der Welt überhaupt beſſer, als die Exiſtenz irgend einer Welt, welcher Art ſie auch ſei?

Optimismus und Peſſimismus ſind Superlative, die als ſolche Vergleichungen vorausſetzen und ſich darauf gründen: ſie handeln vom Werthe der wirklichen Welt in Vergleichung mit allen anderen möglichen. Der Optimismus ſagt: die wirkliche Welt iſt die beſte; der Peſſimismus dagegen: ſie iſt die ſchlechteſte. Wenn man es mit den Worten ſo genau nimmt, wie man es zu nehmen hat, ſo kann nur dieſer Satz „Peſſimismus" genannt werden.

Wird nun die Frage ſo geſtellt, wie ſie zwiſchen Optimismus und Peſſimismus liegt, ſo hat Schopenhauer den letzteren ſowohl bejaht als verneint. Wir ſtehen auch hier vor einer Antinomie. Die Theſis erklärt: die wirkliche Welt iſt die möglich ſchlechteſte und enthält alle vorbildlichen Materialien, woraus Dante ſeine Hölle componirt hat; die Antitheſis erklärt: wäre der Wille noch heftiger, als er iſt, ſo wären die Leiden der Welt noch ſchrecklicher, als ſie ſind, und die Welt wäre dann eine wirkliche Hölle. Demnach könnte die wirkliche Welt noch ſchlechter ſein, als ſie iſt.[1]

2. Da aber jede Welt, welcher Art ſie auch ſei, Willensphänomen iſt, Erſcheinung eines blinden, erkenntnißloſen Willens, ſo iſt jede gewollt, verſchuldet und leidensvoll: darum iſt das Nichtſein der

[1] S. oben Buch II. Cap. XVII. S. 409. Vgl. die Welt als Wille u. ſ. f. I. § 56—59. II. Cap. 46. S. 669—671.

Welt beſſer, als ihr Daſein und alles Daſein überhaupt; das Nichts iſt beſſer, als das Etwas. Dies iſt nun das Thema derjenigen Lehre, welche Schopenhauer ſeinen Peſſimismus genannt hat, die aber, um das Kind beim rechten Namen zu nennen, nicht Peſſimismus heißen ſollte, ſondern Nihilismus; nur daß im Sinne Schopenhauers dabei nicht an deſtructive Tendenzen, gewaltſame, ſociale Zerſtörungen (als welche aus der grimmigſten Willensbejahung hervorgehen) zu denken iſt, ſondern an jene gänzliche Weltentſagung, die mit dem Willen auch die Welt, das Phänomen des Wollens, aufhebt.

3. Wie wir auch Schopenhauers Lebens- und Weltanſchauung nennen mögen, ob peſſimiſtiſch oder nihiliſtiſch, ſo beſteht doch ihr weſentlicher Inhalt darin, daß ſie in der Welt ein verſchuldetes Uebel erkennt, welches zwar beſſer nicht wäre; da es nun aber einmal iſt, ſo giebt es nichts Beſſeres, als die Tilgung der Schuld und die Erlöſung vom Uebel. Zu dieſem beſten aller Ziele, ſo lehrt Schopenhauer, führt und leitet uns die Welt ſelbſt; denn ihr durchgängiges Thema iſt die Selbſterkenntniß des Willens, aus welcher die zunehmende Läuterung des Willens, zuletzt ſeine Verneinung und die Erlöſung von der Welt hervorgeht. Demgemäß iſt die Welt ein fortſchreitender Erkenntniß- und Läuterungsproceß, ſie iſt, wie Schopenhauer in einem beſonderen Capitel ausgeführt hat, eine „Heilsordnung", in welche auch der natürliche Lebensgang des Menſchen, deſſen Altern ein allmähliches Abſterben iſt, ſich vortrefflich einfügt. Nun frage ich: was kann die Welt, wie ſie einmal iſt und beſteht, noch Beſſeres ſein? Sie iſt den Umſtänden nach die möglich beſte Welt.

Hier gewinnen die Züge der Lehre Schopenhauers einen optimiſtiſchen Ausdruck, nicht unähnlich der ihm ſo verhaßten Leibniziſchen Weltanſicht. Da die Welt nicht perfect ſein kann (denn ſie muß aus endlichen, darum unvollkommenen Weſen beſtehen), ſo iſt eine perfectible Welt, ein Stufenreich zunehmender Vollkommenheit, die möglich beſte Welt; eine ſolche Welt aber iſt die wirkliche: dies lehrte Leibniz. Da die Welt ihrer Wurzel nach vom Uebel iſt, ſo kann es

[1] In ſeinem Briefwechſel mit A. Becker, der ihm ſtets für den beſten Kenner ſeiner Lehre galt, hat Schopenhauer ſelbſt die Folgerung gelten laſſen, daß „jene finale Kataſtrophe des Willens" das Ziel der Weltſtufen ſei und demgemäß „die Welt ein mit Nothwendigkeit ſich vollziehender Läuterungsproceß des Willens". Briefwechſel S. 16 (Br. v. 23. Aug. 1844).

keine beſſere geben als eine ſolche, die durch ihre fortſchreitende Erkenntniß ſich allmählich von dieſer Wurzel loslöſt und zuletzt vollkommen befreit. Daß eine ſolche Welt die wirkliche iſt, lehrt Schopenhauer.

Ja er lehrt, was keine Theodicee zwingend zu beweiſen jemals vermocht hat, daß es kein Mißverhältniß zwiſchen Schuld und Strafe giebt, ſondern die ewige Gerechtigkeit und Vergeltung der Welt ſelbſt inwohne, und daß dieſe erdulde, was ſie verdiene, nicht mehr und weniger. Und zwar ſind es die Leiden der Welt, aus deren Erleuchtung, ſei es im Wege der Erkenntniß oder in dem der eigenſten perſönlichen Erfahrung, jene gänzliche Weltentſagung hervorgeht, die zum Heile führt. Der Weg zum Heil iſt einzig und allein der Kreuzesweg. So lehrt Schopenhauer und verwandelt die Anklage, welche er gegen die Welt gerichtet hat, in deren Rechtfertigung. Es iſt mit ſeinem Peſſimismus zu Ende, vielleicht auch mit ſeinem Nihilismus, denn ſeine Nirwana iſt dunkel. „Hinter unſerem Daſein nämlich ſteckt etwas anderes, welches uns erſt dadurch zugänglich wird, daß wir die Welt abſchütteln.“ [1]

4. Abgeſehen von dieſer erhabenen und religiöſen Verklärung des Peſſimismus, welche die Eſchatologie der Lehre Schopenhauers kennzeichnet, herrſcht in der letzteren der gewöhnliche Typus der peſſimiſtiſchen Lebensanſchauung, die nicht in jener „ethiſch-genialen Erkenntniß“ der leidensvollen Welt, ſondern in der Heerſchau ihrer zahlloſen Uebel und im Lamento darüber beſteht. Wie die ewigen Schmähungen Hegels und der Philoſophieprofeſſoren am Ende zur Litanei werden, ſo die ewigen Klagen über das Weltelend und die Dummheit der Menſchen zum Lamento, obwohl Schopenhauer ſelbſt fein und richtig bemerkt hat, daß die verſtändnißvolle Trauer über die Leiden der Welt zu ernſt und erhaben ſei, um zu lamentiren.

Immer wieder wird uns vorgerechnet, daß alles Wollen im Wünſchen und Streben beſtehe; wenn das Streben ausbleibe, ſo werden wir von der Langeweile gemartert; wenn die Erfüllung ausbleibt, ſo quält uns die getäuſchte Erwartung; wenn endlich die Erfüllung kommt, ſo iſt die Befriedigung kurz und flüchtig; wenn ſie aber andauert, ſo hört ſie auf gefühlt zu werden und ſinkt auf den Nullpunkt der Empfindung, wie ja die Geſundheit weit ſchmerzlicher entbehrt als

[1] S. oben Buch II. Cap. XVII. S. 418 ff., S. 423–425.

freudig gefühlt und genossen wird. Unsere meisten und besten Genüsse bestehen in der Abwesenheit unserer Leiden: diese sind positiv, d. h. sie werden peinlich empfunden, jene dagegen negativ, d. h. sie werden gar nicht empfunden. (Hartmann hat diese Rechnungsart im Unwesentlichen bekämpft, im Wesentlichen aber befolgt und darauf seinen pessimistischen Calcül gegründet, nach welchem es nur sehr wenige Genüsse giebt, die den Nullpunkt der Empfindung oder deren „Bauhorizont" überragen.)

Aus einer solchen Vergleichung der Leiden und Freuden des Lebens hat Schopenhauer das Facit gezogen, welches recht eigentlich die Quintessenz seines und des heutigen, von ihm inspirirten Pessimismus ausmacht: daß die Gefühle der Unlust und des Schmerzes an Zahl wie an Stärke weit mächtiger sind, als die angenehmen Empfindungen, daß die Welt weit mehr und heftiger gequält als erfreut werde, und man mit Petrarca sagen müsse: tausend Genüsse können nicht eine einzige Qual aufwiegen. Kurz gesagt: die in der Welt vorhandene Summe der Unlust ist in jedem Augenblick unendlich größer als die der Lust. „Das Wohlsein ist blos negativ. Daher eben werden wir der drei größten Güter des Lebens, Gesundheit, Jugend und Freiheit nicht als solcher inne, so lange wir sie besitzen, sondern erst, nachdem wir sie verloren haben. Denn auch sie sind Negationen."[1]

Der Ansatz der ganzen Rechnung ist unbegründet und falsch. Es ist nicht wahr, daß die Empfindung der Gesundheit weniger erquicklich ist, weil wir uns daran gewöhnen und den herrlichen Zustand des Wohlseins gleichsam ungefühlt genießen; es ist nicht wahr, daß wir dieses Wohlgefühl entbehren, weil es uns nicht fortwährend angenehm auf der Haut prickelt und nicht den Charakter der Wollust hat, d. h. der erhöhten und luxurirenden Lustgefühle. Daß uns die Welt solche Genüsse zu wenig, zu selten und auf zu kurze Dauer gewährt, ist die Sache, worüber der moderne Pessimismus wehklagt. Wie elend, daß die Leiden so lang und die Genüsse so kurz sind! Das üppige Diner geht zu Ende, man fühlt sich satt und gar noch belastet: wie schade! Wenn der Bissen geschluckt wird, schmeckt er nicht mehr. Ich parodire nicht, sondern brauche eines der Beispiele, woran Schopenhauer jene

[1] Die Welt als Wille u. s. f. I. § 58. II. Cap. 46. S. 659–662. Vgl. Parerga II. Cap. XII. S. 312 ff.

„Negativität" der Luſtgefühle darthut, aus der ſich die ungeheure Unterbilanz der Genüſſe in der Welt ergiebt. Wenn wir uns langweilen, fühlen wir die Zeit; dagegen fühlen wir ſie nicht, wenn wir uns amüſiren: ſo iſt alles Amüſement negativ; wir ſollen darin noch extra genießen, daß wir uns nicht langweilen. Ich parodire nicht, ſondern laſſe Schopenhauer ſelbſt reden: „Ebenſo werden wir bei der Langeweile der Zeit inne, bei der Kurzweil nicht". Dies beweiſt, „daß unſer Daſein dann am glücklichſten iſt, wenn wir es am wenigſten ſpüren: woraus folgt, daß es beſſer wäre, es nicht zu haben".[1]

Das iſt eine ſonderbare Art von Schlußfolgerung: beſſer nicht daſein, als ſein Daſein nicht ſpüren! Was den Alten als Götterleben im Genuß von Ambroſia und Nektar erſchien, interpretirt uns Schopenhauer als menſchliches Elend. „Ewig klar und ſpiegelrein und eben fließt das zephyrleichte Leben im Olymp den Seligen dahin!" Hol der Henker dieſes zephyrleichte Daſein, ſagen unſere Peſſimiſten, wenn es nicht prickelt und als Druckempfindung wirkt, d. h. mit andern Worten: es ſoll nicht blos zephyrleicht, ſondern auch centnerſchwer ſein, beides zugleich. So wünſchen es unſere Peſſimiſten. Und doch hat Schopenhauer ſelbſt gelehrt, daß die Nichtſpürung des Daſeins oder des Willens, nämlich die willensfreie Betrachtung der Dinge, der einzige Troſt in der Welt und das Vorgefühl, wie die Vorſtufe der Seligkeit iſt. Die Grundlage ſeiner äſthetiſchen und die ſeiner peſſimiſtiſchen Weltanſicht ſtehen wider einander und bilden eine Antinomie. Daß wir unſer Daſein oder, was daſſelbe heißt, unſern Willen nicht fühlen: darin beſteht der reinſte aller Genüſſe, den uns das Leben gewährt. So lautet die Theſis. Daß wir unſer Wohlſein nicht ſpüren: darin beſteht die Negativität der Luſtgefühle, die Unterbilanz der Genüſſe und das Elend unſeres Daſeins. So lautet die Antitheſis. »Troppo poco!« ſagen unſere Peſſimiſten, wie die italieniſchen Kirchendiener, wenn ſie mit ihrem Trinkgelde unzufrieden ſind.

5. Die Welt hat nicht genug der müheloſen, raffinirten und üppigen Genüſſe: das ſind ſolche, welche die Genußgier begehrt. Dieſe wird viel zu wenig befriedigt. Und da die Genußgier unerſättlich iſt und immer wieder leer, wie das Sieb der Danaiden, ſo muß ſie unbefriedigt bleiben und in der Welt eine Art Höllenqual empfinden.

[1] Die Welt als Wille u. ſ. f. II. Cap. 46. S. 659—660.

Diese Gefühle sind es, welche der moderne Pessimismus verdolmetscht, ins Bewußtsein erhebt und dadurch auch erhöht und steigert; das ist die Tonart, welche uns heutzutage die Sperlinge von den Dächern und von den Bühnen vorpfeifen. Die Genußgier und der Pessimismus gehören zusammen, wie die Krankheit und ihr Symptom. Wer die Zeichen der Zeit versteht, wird über diesen Causalnexus nicht in Zweifel sein und die Ursache nicht mit der Wirkung verwechseln. Die Genußgier herrscht auf den Höhen der Gesellschaft und gährt in den Massen, die schon die Hand nach der Herrschaft ausstrecken.

Ich spreche von dem genußsüchtigen, gemeinen und landläufigen Pessimismus, der wohl zu unterscheiden ist von dem edlen, erhabenen und religiösen, welcher letztere durch die Tiefe der Welterkenntniß zur Weltentsagung und Willensverneinung führen soll, während jener aus der stärksten Willensbejahung und Lebenssucht hervorgeht und in ihr wurzelt. Schopenhauers Lehre umfaßt beide Arten: den genußgierigen, weltdurstigen und den weltentsagenden. Der Weltgenuß hat seine Staffeln, deren höchste der Ruhm ist und das auf ihm ruhende olympische Kraft- und Selbstgefühl. Die Welt inbrünstig verachten und ihre Anerkennung oder den Ruhm noch inbrünstiger begehren, war jener schon in der Charakteristik Schopenhauers dargelegte Widerspruch, der ihn sein Leben hindurch gepeinigt hat.[1] Um ein ruhmloses, obscures Dasein zu ertragen, rettete er sich in die bitterste Weltverachtung. Als das Alter ihm dann die „weißen Rosen" brachte, verschwand der Pessimismus aus seinem Gemüth und wich der lebenslustigsten Gesinnung. Der dreißigjährige Schopenhauer hatte, gleich dem alten Simonides, gelehrt, daß Nichtleben besser als Leben sei. Der siebzigjährige, von den Ovationen erquickt, welche seine jüngste Geburtstagsfeier ihm eingebracht hatte, schrieb dem Freunde in Mainz: „Daß das Alte Testament an zwei Stellen sagt 70—80 Jahre, würde mich wenig scheeren; aber Herodot sagt dasselbe auch an zwei Stellen: dies hat mehr auf sich. Allein der heilige Upanischad sagt an zwei Stellen: hundert Jahre ist des Menschen Leben und Mr. Flourens de la longévité berechnet es auch so. Das ist ein Trost."[2] Wer auf eine hundertjährige Lebensdauer hofft und sich sogar damit tröstet, mit

[1] S. Buch I. Cap. VIII. S. 135—138. — [2] Briefwechsel. S. 144 (Brief vom 1. März 1858).

deſſen Peſſimismus hat es gute Wege. So lange er obſcur blieb, verwünſchte Schopenhauer Welt und Daſein; als er berühmt wurde und alles nach Wunſch ging, freute er ſich ſeines Lebens und wünſchte ſo alt zu werden, wie Goethes Fauſt am Ende des zweiten Theils.

6. Der genußſüchtige, im Schwange befindliche Peſſimismus kann unmöglich farbehaltig ſein, und Schopenhauer war offen und naiv genug, die Farbe zu laſſen. Es iſt ſchwer, das Herz voller Lebensluſt, voller Begierde nach Geltung und Ruhm, voller Freude über den Gewinn des Tages zu haben und doch beſtändig den Peſſimismus im Munde und in der Feder zu führen. Da aber der Genuß in der Welt kein perpetuum mobile iſt, ſo verdient ſie den Tod, und der Peſſimismus darf ſich durch ſeine natürlichen Gegengefühle nicht beſtechen laſſen, ſondern muß das Todesurtheil mit der vollſten Einſicht in die Unverbeſſerlichkeit der Welt fällen und vollſtrecken. Es iſt die Aufgabe der Weltgeſchichte, die Acten der Anklage zu vervollſtändigen: ſie iſt im Alterthum auf dem Wege der Philoſophie zu der Einſicht gelangt, daß im Dieſſeits die menſchliche Glückſeligkeit nicht zu erreichen ſei; ſie hat im Chriſtenthum auf dem Wege der Religion zu der Ueberzeugung geführt, daß auch im Jenſeits die menſchliche Glückſeligkeit ſich nicht finden läßt; ſie hat endlich in der neuen Zeit noch zu bebeweiſen, daß auch im dieſſeitigen oder zeitlichen Jenſeits, d. h. in der Zukunft, in der Entwicklung und Culturarbeit der Menſchheit das Ziel der Glückſeligkeit vergeblich geſucht wird. Dieſes dritte Stadium der Illuſion naht ſeinem Ende. Der Peſſimismus ſelbſt erleuchtet die Bahn. Unterdeſſen werden mittelſt der techniſchen Erfindungen die Communicationen zwiſchen den Erdbewohnern ſich dergeſtalt vervollkommnet haben, daß die Menſchheit ein Parlament berufen kann, welches den Willen und damit die Welt abſchafft. Dieſes iſt der jüngſte Tag nach der Eſchatologie des modernſten Peſſimismus![1]

7. Schopenhauers Weltanſchauung, auf ihren peſſimiſtiſchen Grundzug geprüft, zerfällt demnach in zwei Richtungen, die einander zuwiderlaufen: dieſe ſind der genußſüchtige und der religiöſe oder, was dasſelbe heißt, der egoiſtiſche und der moraliſche Peſſimismus; jener, aus der ſtärkſten Selbſtbejahung entſproſſen und auf dieſelbe gerichtet, dieſer,

[1] Ed. v. Hartmann, Die Philoſophie des Unbewußten. (3. Aufl. 1871.) C. Cap. XII. S. 638—756 (746—756).

auf dem Wege der Weltentsagung und Askese dem Ziele der Selbstverneinung und Erlösung zustrebend. Der Gegensatz beider liegt am Tage. Gerade diejenige Gesinnung, welche den egoistisch gesinnten Pessimismus nährt und von ihm genährt wird, will der moralische entwurzeln und aus dem Herzen vertilgen: sie verhalten sich, wie die ethischen Grundrichtungen des Bösen und Guten.

Nun war Schopenhauer so sehr vom Glauben an die moralische Bedeutung der Welt oder, wie er kurzweg sagte, „an eine Metaphysik" durchdrungen[1], daß er den Unglauben daran, als welcher in der Welt nur die physische Ordnung der Dinge anerkennen will, nicht blos verwarf, sondern für den Ausdruck der verkehrtesten Gesinnung ansah. Noch in seinem letzten Werke hat er darüber dieses merkwürdige Bekenntniß niedergeschrieben: „Daß die Welt blos eine physische, keine moralische Bedeutung habe, ist der größte, der verderblichste, der fundamentale Irrthum, die eigentliche Perversität der Gesinnung, und ist wohl im Grunde auch das, was der Glaube als den Antichrist personificirt hat. Dennoch und allen Religionen zum Trotz, als welche sämmtlich das Gegentheil davon behaupten und solches in ihrer mythischen Weise zu begründen suchen, stirbt jener Grundirrthum nie ganz auf Erden aus, sondern erhebt immer von Zeit zu Zeit sein Haupt von Neuem, bis ihn die allgemeine Indignation abermals zwingt, sich zu verstecken. So sicher aber auch das Gefühl einer moralischen Bedeutung der Welt und des Lebens ist, so ist dennoch die Verdeutlichung derselben und die Enträthselung des Widerspruchs zwischen ihr und dem Laufe der Welt so schwierig, daß es mir aufbehalten bleiben konnte, das wahre, allein echte und reine, daher überall und allezeit wirksame Fundament der Moralität nebst dem Ziele, welchem es zuführt, darzulegen; wobei ich zu sehr die Wirklichkeit des moralischen Hergangs auf meiner Seite habe, als daß ich zu besorgen hätte, diese Lehre könne jemals noch wieder durch eine andere ersetzt und verdrängt werden." [2]

Indessen erhebt aus dieser Lehre heraus der Widerspruch sein Haupt: die Krone des Pessimismus gebühre dem egoistisch gerichteten, nicht dem moralischen, dem, bei Licht betrachtet, nicht einmal der Name mehr zukomme. Sobald das Gute und Böse als Grundwerthe bejaht

[1] S. oben Buch II. Cap. VI. S. 229. — [2] Parerga II. Cap. VIII. Zur Ethik. § 110. S. 215–216.

und anerkannt werden, sei es mit dem Pessimismus vorbei. Unsere Leser erinnern sich, daß Schopenhauer in seiner Lehre auf dem Uebergange von der Welt als Vorstellung zu der Welt als Willen oder, was dasselbe heißt, von der Idealität zur Realität der Welt den Standpunkt des absoluten Egoismus ins Auge gefaßt hatte, auf dem das Individuum, in der Gewißheit eigenster Kraft und Willensmacht, sich als die alleinige Realität erschien und die anderen Individuen außer ihm für Phantome ansah. Wenn dieser Egoismus sich nur *theoretisch* geltend macht, so ist er für die letzte Burg des Skepticismus zu halten, die als eine kleine, völlig ungefährliche Grenzfestung der Philosoph umgehen und im Rücken lassen darf. Wenn er sich dagegen *praktisch* gebärdet, so gehört er ins Tollhaus.[1]

Das Individuum auf dem Standpunkte des absoluten Egoismus erscheint sich nicht mehr als eines unter vielen, nicht als ein einzelnes, sondern als das *einzige*, als das alleinige Werthmaß der Dinge und der Eigenthümer der Welt. Als die Hegelsche Epoche zur Neige ging, hat ein Berliner Gymnasiallehrer, Kaspar Schmidt, unter dem Namen Max Stirner ein Buch herausgegeben, welches den Titel führte: „Der Einzige und sein Eigenthum" (1845). Unter den damals „modernen Sophisten"[2] war dieses Buch die interessanteste, übrigens wenig bemerkte, vom Zeitenstrudel bald verschlungene und, wie ich glaubte, längst vergessene Erscheinung, bis der moderne Pessimismus sie plötzlich wiedererweckt, allerhand Nachfragen und sogar eine neue Auflage hervorgerufen hat. Der Verfasser selbst wußte nichts von Schopenhauer, obwohl dessen vollständiges Hauptwerk ein Jahr vor seinem Buche erschienen war.

Um aber den absoluten Egoismus wider Schopenhauers metaphysischen Pessimismus und seine Moralphilosophie ins Feld zu führen, braucht jenes veraltete und schon vergessene Buch nicht als Revenant wiederzukehren. Mitten aus den eifrigsten Anhängern des Meisters, den er als seinen „einzigen Erzieher", als seinen „großen Lehrer" gepriesen hatte, ist in Fr. Nietzsche, einem ehemaligen Gymnasial- und Universitätslehrer in Basel, der neue „Einzige" aufgetreten, er hat sich mit seinen Truppen, ich meine die Schaar seiner von

[1] S. oben Buch II. Cap. VII. S. 237. — [2] So hieß der Titel eines Aufsatzes, den ich in den „Epigonen", welche O. Wigand zu Leipzig herausgab, s. Z. veröffentlicht habe.

Schopenhauer und R. Wagner abgefallenen Schriften, in jene kleine Grenzfeſtung geworfen und macht von hier ſeine Ausfälle wider den Glauben an die objectiv gültigen Werthe der Welt. Der abſolute, nach eigener Schätzung geniale Egoismus erhebt ſich wider Moralität und Religion, der echte Peſſimismus wider den unechten. Der neue Standpunkt liegt „Jenſeits von Gut und Böſe". „Mit dem Fundamente der Moral", ſo ſteht hier zu leſen, „iſt es bekanntlich auch Schopenhauern nicht geglückt, — und wer einmal gründlich nachgefühlt hat, wie abgeſchmackt falſch und ſentimental dieſer Satz iſt, in einer Welt, deren Eſſenz Wille zur Macht iſt, — der mag ſich daran erinnern laſſen, daß Schopenhauer, obſchon Peſſimiſt, *eigentlich* — die Flöte blies. Täglich nach Tiſch: man leſe hierüber ſeinen Biographen. Und beiläufig gefragt: ein Peſſimiſt, ein Gott- und Weltverneiner, der vor der Moral *Halt macht*, der zur Moral Ja ſagt und Flöte bläſt, zur laede-neminem-Moral: wie? iſt das eigentlich — ein Peſſimiſt?[1]" Da der Einzige das Werthmaß aller Dinge iſt, ſo verkündet er auch die „Umprägung aller Werthe", womit er ſchon vor Jahren in ſeinen „Unzeitgemäßen Betrachtungen" begonnen hatte. Einer der vorzüglichſten Schriftſteller unſeres Jahrhunderts, D. Fr. Strauß, wurde als *Stiliſt* auf die Bank der Angeklagten geſetzt; er gilt nunmehr als „Bildungsphiliſter" (welches Wort erfunden zu haben Nietzſche ſich rühmt), als „Sprachverlumper" u. ſ. w. Schopenhauer iſt „*eigentlich* Flötenbläſer". Wenn man auf dieſe Art die Werthe umprägt, ſo wird ihr Beſtand wohl bleiben, wie er war; aber zu fürchten iſt, daß der Münzer ſelbſt ſeinen Ort verändert und aus der Grenzfeſtung des theoretiſchen Egoismus in das Aſyl des praktiſchen überſiedelt. Sein Gefolge hat leichtes Spiel; jeder braucht nur ſich ſelbſt für den Einzigen zu halten und alle anderen nach der Vorſchrift des Meiſters für „Tölpel" und „Heerdenthiere": ſo hat er die Luftfahrt gemacht und ſteht „jenſeits von Gut und Böſe".

III. Die Widerſprüche im Fundament.

1. Der Drang im Dinge an ſich.

Der Wille, deſſen Erſcheinung die Welt iſt, beſteht unabhängig von Zeit, Raum und Cauſalität: er iſt daher das All-Eine, grundlos,

[1] Jenſeits von Gut und Böſe. Vorſpiel einer Philoſophie der Zukunft. 2. Aufl. (1891). V. Hauptſtück: Zur Naturgeſchichte der Moral. S. 105.

erkenntnißlos und blind; er ist untheilbar, darum ungetheilt und ganz in jeder Erscheinung enthalten. Da der Wille zeitlos ist, so schließt er alle Veränderung von sich aus und darf also nicht als „Drang", „Streben", „Unruhe" bezeichnet werden, denn diese Worte bedeuten einen Proceß, der als solcher den Charakter der Veränderung in sich schließt. Der Einwurf liegt auf der Hand. Schopenhauer wollte ihm mit der Erklärung begegnen, daß wir das Ding an sich nicht in seiner Reinheit erkennen, sondern nur soweit es in uns erscheint, soweit wir unser eigenes Erkenntnißobject (erkanntes Subject) sind: es erscheint uns als Wille und durch den Schleier der Zeit.[1]

Indessen diese Erklärung hilft nicht; denn es ist nicht blos die subjective Erkenntnißart, welche macht, daß wir das Ding an sich als blinden Drang vorstellen, sondern es ist der Charakter und die Beschaffenheit der Welt, die uns zwingen, ihr Wesen (das Ding an sich) als einen solchen blinden Drang aufzufassen.

2. Die transscendenten Fragen.

Da der Wille ganz und ungetheilt in jeder Erscheinung, also auch in jedem menschlichen Individuum enthalten ist, so muß die individuelle Willensverneinung zugleich die totale Verneinung und Vernichtung der Welt sein. Wie kann trotz jener diese fortbestehen oder ist ihr Fortbestand unmöglich? Wir erinnern uns der beiden guten Cadetten in Mähren, welche gemäß der Lehre Schopenhauers zwar ihren Willen verneinen wollten, aber sich wegen der Erhaltung der Welt Skrupel machten; sie hatten den Meister gefragt und zur Antwort erhalten, daß ihre Frage zu den „transscendenten" gehöre, die seine Philosophie zu beantworten nicht unternehme, denn sie halte sich innerhalb der immanenten Erklärung der Dinge.[2] Alle auf das Ding an sich bezüglichen Fragen pflegte Schopenhauer als „transscendente" abzuweisen und auf sich beruhen zu lassen; er wolle nur der Interpret der thatsächlichen und anschaulichen Dinge sein. Was ist und worin besteht die Willenserscheinung? Diese Frage ist immanent. Warum erscheint der Wille? Diese Frage ist transscendent, wie alles, was zu ihr gehört. Es giebt solcher transscendenten Fragen daher sehr viele.

[1] S. oben Buch II. Cap. VII. S. 239. — [2] S. oben Buch I. Cap. VII. S. 115. Vgl. Schemann: Schopenhauer-Briefe. S. 406—408. Vgl. den Briefwechsel mit Ad. v. Doß. Ebendas. S. 245.

„Sie wiſſen", ſchrieb Schopenhauer an Adam v. Doß, „daß ich auf ſolche Fragen keine Antwort habe, es alſo machen müßte, wie Goethe, den ein Student ebenfalls mehr gefragt hatte, als er zu ſagen wußte, und dem er dann ins Stammbuch ſchrieb: »Der liebe Gott hat die Nüſſe wohl geſchaffen, er hat ſie aber nicht auch geknackt«."[1]

3. Die einzigen Ausnahmen.

Da jede Erſcheinung begründet iſt, die Freiheit aber grundlos, wie kann dieſe jemals erſcheinen? Dies geſchieht in der Askeſe. Da alle Erſcheinungen Willensbejahungen (velle) ſind: wie kann die Willensverneinung (nolle) jemals erſcheinen? Dies geſchieht in der Umwandlung des Charakters. So fragte Becker. Die Antwort des Meiſters hieß: dies iſt „die einzige Ausnahme".[2] Aber an der Ausnahme, wenn es auch nur eine einzige iſt, ſcheitert die Regel, welche für alle Fälle gilt. Alle Erkenntniß iſt bedingt durch Zeit und Raum, ausgenommen nur die äſthetiſche oder „das ewige Weltauge". Alle Vielheit iſt bedingt durch Zeit und Raum, ausgenommen nur „die ewigen Weltideen"! Es giebt demnach ſolcher einzigen Ausnahmen recht viele in Schopenhauers Philoſophie.

4. Die Individualität im Dinge an ſich.

Das Ding an ſich iſt das All-Eine, unabhängig von aller Vielheit, als welche nur möglich iſt in Zeit und Raum. Dieſe aber ſind die Formen des Intellects, der die Individualität, die individuelle Willensbejahung und Willenserſcheinung zu ſeiner Vorausſetzung hat. Es giebt demnach eine Individualität, unabhängig von Raum und Zeit: die freie That, welche den individuellen Charakter eines jeden macht, die gewollte Individualität, deren Wurzeln hinabreichen bis in das Ding an ſich. Schopenhauer giebt dieſe ſehr überraſchende Erklärung, die mit dem Fundamente des ganzen Syſtems ſtreitet: „hieraus folgt nun, daß die Individualität nicht allein auf dem principio individuationis beruht und daher nicht durch und durch bloße Erſcheinung iſt; ſondern daß ſie im Dinge an ſich, im Willen des Einzelnen wurzelt: denn ſein Charakter ſelbſt iſt individuell. Wie tief nun aber hier ihre Wurzeln gehen, gehört zu den Fragen, deren Beantwortung ich nicht unternehme".[3] Welche vage Ausdrucksweiſe, die erſtens die Individualität

[1] Ebendaſ. S. 240. (Br. v. 10. Mai 1852.) — [2] Briefwechſel. Erſte Abth. S. 19–24. — [3] Parerga II. Cap. VIII. § 117. S. 243.

nicht blos auf Zeit und Raum beruhen, sondern auch unabhängig davon im Dinge an sich gegründet sein, zweitens aber dahingestellt sein läßt, wie tief sie hier wurzelt!

Zu der Individualität gehört auch ihre intellectuelle Begabung mit der Erkenntniß, die daraus hervorgeht, den Werken, die dadurch erzeugt werden, den Verdiensten, die sich auf diese Werke gründen. Nun hat die Lehre Schopenhauers in ihrem ganzen Verlauf uns nicht oft und nachdrücklich genug einschärfen können, daß der Intellect von secundärer Beschaffenheit und lediglich organischer Herkunft sei, daß derselbe zu der Erscheinung, zu dem Grade der Willensobjectivation gehöre und in keiner Weise zum Dinge an sich. Der Wille *ist* man, den Intellect *hat* man. Jetzt wird im Widerstreite mit dem Fundamente des ganzen Systems das Gegentheil behauptet: daß nämlich „*alle* ächten Verdienste, die moralischen, wie die intellectuellen, nicht blos einen physischen oder sonst empirischen, sondern einen metaphysischen Ursprung haben, demnach a priori und nicht a posteriori gegeben, d. h. angeboren und nicht erworben sind, folglich nicht in der bloßen Erscheinung, sondern im Dinge an sich wurzeln".[1] Welche Schlußfolgerung! Die Geistesgaben sind angeboren, das heißt doch wohl vererbt, und wurzeln darum im Dinge an sich!

Zum individuellen Charakter gehört die Reihe seiner Handlungen, Schicksale, Lebensereignisse, mit einem Wort die ganze individuelle Lebensgeschichte, dieses Product des Charakters und seiner Motive, d. h. der Umstände, durch welche die Wahl seiner Handlungen bestimmt wird. Was im Fortgange des Lebens auf Schritt und Tritt sich als Zufall oder äußeres Zusammentreffen der Umstände darstellt, erscheint im Rückblick auf die erreichten Ziele als sinnvolle Fügung, die ohne, ja wider unseren Willen uns gelenkt hat, nicht als casus, sondern als fata, von denen Seneca sagt: »volentem ducunt, nolentem trahunt«. Unser Leben gleicht einem Epos oder Drama, welches ein geschickter Poet nach richtiger Kenntniß des Charakters und weiser Berechnung der Umstände componirt hat. Dieser uns verborgene Poet sind wir selbst. Je bedeutsamer ein Menschenleben ist, um so mehr gleicht es einem solchen Epos oder Drama. Das ist gleichnißweise gesprochen. Es herrscht in unserem Leben ein uns verborgener plan-

[1] Ebendas. S. 244.

mäßiger Zuſammenhang, „eine geheime, uns unbegreifliche Leitung der Dinge", die aus den tiefſten Wurzeln der Individualität, d. h. aus dem Dinge an ſich hervorgeht und dieſes offenbart. „Nur mittelſt der Formen der Erſcheinung offenbart ſich das Ding an ſich: was daher aus dieſem ſelbſt hervorgeht, muß demnach in jenen Formen, alſo auch im Bande der Urſächlichkeit auftreten: dem zufolge wird es hier ſich uns darſtellen als das Werk einer geheimen, uns unbegreiflichen Leitung der Dinge, deren bloßes Werkzeug der äußere, erfahrungsmäßige Zuſammenhang wäre, in welchem inzwiſchen alles was geſchieht durch Urſachen herbeigeführt, alſo nothwendig und von außen beſtimmt eintritt, während der wahre Grund im Innern des alſo erſcheinenden Weſens liegt. Freilich können wir hier die Löſung des Problems nur ganz von Weitem abſehen und gerathen, indem wir ihm nachdenken, in einen Abgrund von Gedanken, recht eigentlich, wie Hamlet ſagt, thoughts beyond the reaches of our souls.[1]"

5. Der transſcendente Fatalismus.

Wenn man, den Blick auf das Fundament des Lehrgebäudes gerichtet, das urſprüngliche Hauptwerk mit den ſpäteren Ergänzungen ſowohl des zweiten Bandes als auch der Parerga vergleicht, ſo wird es der aufmerkſamen Prüfung nicht entgehen, daß die Lehre vom Dinge an ſich als dem Urwillen, deſſen Erſcheinung die Welt iſt (die Welt als Wille), ihre Züge verändert, daß trotz aller Gegenverſicherungen des Philoſophen dieſe Grundlage, auf der ſein Syſtem ruht, nicht ſich ſelbſt gleich bleibt und uns am Ende ein anderes Geſicht zeigt als im Anfang. Je mehr die Wurzeln der Individualität und ihres intellectuellen Charakters in das Ding an ſich eindringen, um ſo mehr differenzirt und erhellt ſich dieſer dunkle Abgrund der Welt. Und wenn Doß in ſeinem „langen apoſtoliſchen Schreiben" die Frage nach dem „Uebergange vom Dinge an ſich zur Perſönlichkeit" aufwarf, ſo waren ſolche Fragen und Bedenken nicht wegzuſcherzen; Becker hatte gemeint: er wünſche „nähere Nachrichten über die Geſchichte des Dinges an ſich".[2]

Peſſimismus und Atheismus hängen ſo genau zuſammen, daß in demſelben Maße, als jener an Geltung einbüßt, auch dieſer an

[1] Die Welt als Wille u. ſ. f. II. Cap. 47: Zur Ethik. S. 688. Vgl. Parerga I. S. 224, 233. — [2] Schemann: Schopenhauer-Briefe. Briefwechſel mit Ad. v. Doß. S. 228—240. (Briefe vom April und Mai 1852.)

Sicherheit abnimmt und sich zurückzieht. Wir haben schon gesehen, wie es sich mit dem Pessimismus in der Lehre Schopenhauers verhält. Das Urwesen und das Endziel der Welt müssen einander entsprechen, und wie sich die Idee des letzteren gestaltet, demgemäß wird sich auch die des ersteren darstellen und — umgestalten. Zwischen den beiden Bänden des Hauptwerks liegt ein Vierteljahrhundert (1819 bis 1844). Die Lehre von der Welt als einer „Heilsordnung", die wir erst am Schlusse des ergänzten Hauptwerks finden, enthält auch die Lehre vom menschlichen Leben als einem Heilswege, von einer heilsamen auf das Endziel der Erlösung abzweckenden Fügung der Schicksale, welche an die christliche Idee der Vorsehung nicht blos unwillkürlich erinnert, sondern von Schopenhauer selbst mit dieser verglichen wird.

Es giebt drei Arten, die Nothwendigkeit im Gange der menschlichen Dinge aufzufassen: sie gilt entweder als der völlig determinirte Naturlauf, das blinde Schicksal (Fatum), oder als die unsichtbare Lenkung des Einzelnen durch seinen Schutzgeist (Genius), oder als die vorhersehende, die Welt regierende Nothwendigkeit, (Vorsehung, πρόνοια). Der Glaube an die blinde Nothwendigkeit heißt Fatalismus, den Glauben an die vorhersehende nennt Schopenhauer „transscendenten Fatalismus" und hat darüber in seinen Parerga den schon früher erwähnten Aufsatz geschrieben: „Transscendente Speculation über die anscheinende Absichtlichkeit im Schicksale des Einzelnen".[1] Das Motto aus der IV. Enneade des Plotin lautet (deutsch): „Es giebt im Leben keinen Zufall, sondern durchgängige Harmonie und Ordnung".

Was uns als Zufall erscheint, ist, tiefer gesehen und bis auf den innersten Grund erleuchtet, Absicht, Fügung, Vorsehung. Jeder ist sein eigener Schutzgeist, der Werkmeister seiner Schicksale, wie jeder gleichsam der Theaterdirector seiner Träume ist, auch aller Hindernisse und Widerwärtigkeiten, welche wir im Traum erfahren. Was wir mit Bewußtsein wollen und ausführen, nennen wir unsere Handlungen; was wir unbewußt wollen und vollbringen, sind unsere Schicksale. „Jeder Mensch ist der Wille zum Leben auf eine ganze individuelle und einzige Weise, gleichsam ein individualisirter Act desselben." „Da wir nun das Abwenden des Willens vom Leben als das letzte Ziel des zeitlichen Daseins erkannt haben; so müssen wir annehmen, daß dahin ein

[1] Parerga I. S. 213—238.

jeder auf die ihm ganz individuell angemessene Art, also auf weiten Umwegen allmählich geleitet werde."[1]

Was von jedem Einzelnen gilt, gilt von allen, von dem Gange aller menschlichen Dinge überhaupt, also vom Weltlaufe, der von der ausnahmslosen, blinden Nothwendigkeit (Naturlauf) beherrscht wird. Was hier als Zufall erscheint, als äußeres Zusammentreffen der Umstände, ist im Vergangenen begründet und Künftiges anzeigend, daher vom Schicksalsglauben als ominos, vom Vorsehungsglauben als absichtsvoll betrachtet. Diese unerklärliche Einheit des Zufälligen mit dem Nothwendigen ist der geheime Lenker aller menschlichen Dinge, und ihre alleinige Wurzel ist „das tiefinnere metaphysische Wesen der Dinge".

Wie der Einzelne in seinem Schicksalsgange zum Endziel alles Lebens geleitet wird, so die Welt zum Endziel aller Dinge. Wenn die Welt eine Heilsordnung ist, so ist der Weltlauf ein Heilsweg und die Nothwendigkeit der Dinge, unbeschadet der durchgängigen Determination jeder Begebenheit, eine heilsame Fügung, d. h. Vorsehung. Wir lassen von der Welt gelten, was von jedem einzelnen gilt: „daß selbst der individuelle Lebenslauf von den Begebenheiten, welche das oft so kapriziöse Spiel des blinden Zufalls sind, doch gleichsam planmäßig, so geleitet werde, wie es dem wahren und letzten Besten der Person angemessen ist. Dies angenommen, könnte das Dogma von der Vorsehung, als durchaus anthropomorphistisch, zwar nicht unmittelbar und sensu proprio als wahr gelten; wohl aber wäre es der unmittelbare, allegorische und mythische Ausdruck einer Wahrheit und daher, wie alle religiösen Mythen — zwar nicht wahr, aber doch so gut wie wahr".[2]

Und die Wurzel der Vorsehung? Diese alleinige Wurzel ist „das tiefinnere metaphysische Wesen der Dinge", also das Ding an sich! Das Ding an sich, welches ja nichts anderes ist und sein soll als blinder erkenntnißloser Drang, erscheint nunmehr als die Wurzel der Vorsehung, die im Leben des Einzelnen, wie in dem des Ganzen alles zum Besten lenkt. Sind wir nicht auf dem Weg zum Theismus?

Freilich lautet die Überschrift: „Transscendente Speculation" u.s.f. Und gleich im Anfange erklärt der Verfasser seine Betrachtung für „eine metaphysische Phantasie." Indessen lassen wir uns dadurch an der Bedeutung der Sache und dem Widerstreit im Fundament der

[1] Ebendas. S. 237—238. — [2] Ebendas. S. 225, 228.

Lehre nicht irre machen, denn erstens ist bei der genial-künstlerischen Geistesart des Philosophen kein so großer Unterschied zwischen einer metaphysischen Speculation und einer metaphysischen Phantasie; zweitens würde eine solche Betrachtung auch als Phantasie unmöglich sein, wenn das Ding an sich das blinde All-Eine wäre, und drittens ist sie in der Lehre von der Heilsordnung der Welt begründet.

Zwanzigstes Capitel.

Die Kritik der Darstellungsart.

I. Vorzüge und Mängel.

Ich habe im Verlauf dieses Werkes so oft Gelegenheit und willkommenen Anlaß gehabt, Schopenhauers Bedeutung als philosophischen Schriftstellers und Künstlers zu würdigen, die stets natürliche und erleuchtende Kraft seines Ausdrucks, die stets geistvolle, spannende und lehrreiche Behandlung seiner Gegenstände, lauter interessanter und wichtiger Welt- und Lebensprobleme, daß ich auf die Schilderung dieser in der philosophischen Litteratur ungewohnten Meisterschaft der Rede und Schreibart, dieser immer in die Tiefe dringenden Klarheit, nicht mehr zurückkomme. Dagegen will ich meine Beurtheilung nicht schließen, ohne auch gewisse Mängel seiner Darstellung zur Sprache gebracht zu haben, nicht um sie zu bekritteln, sondern weil sie zur vollständigen Kenntniß des Mannes und seiner Sache nicht unbemerkt bleiben dürfen. Keiner dieser Mängel haftet an einer Unfähigkeit oder an einem intellectuellen Gebrechen; sie folgen theils aus der Entstehungsweise seiner Werke, theils aus Eigenheiten und Kapricen, die er leicht hätte beherrschen können, aber er hielt sie für Tugenden.

1. Wiederholungen.

Dieser ausgezeichnete philosophische Schriftsteller war kein Vielschreiber, sondern ein „Oligograph", wie er sich selbst bezeichnet hat, denn er wählte gern einen griechischen Ausdruck. Da aber seine neuen Werke großentheils dadurch zu Stande kamen, daß er die schon vorhandenen weiter ausführte oder kürzer zusammenzog oder ergänzte und zu den Ergänzungen wieder Ergänzungen schrieb, so konnte es nicht fehlen, daß er dieselben Ideen oft wiederholt hat, obgleich er das

Gegentheil zu versichern pflegte. Wir erinnern unsere Leser an die Menge der von uns angeführten Parallelstellen. Seine Werke sind überreich an Doubletten, deren Vergleichung und Unterscheidung einer genauen und sorgfältigen Darlegung der Lehre ganz besondere Schwierigkeiten verursacht. Wiederholungen verunstaltender Art sind die vielen polemischen Transpirationen: sobald die Rede auf gewisse Themata kommt, wie z. B. das Absolutum u. a., folgt allemal die Uebergießung. Man wittert sie schon im voraus.

2. Citate und Fremdwörter.

Seinen Sprachtalenten und Sprachkenntnissen, wie dem Reichthum und der Auswahl seiner Lesefrüchte gebührt alles Lob; er hat sie vortrefflich zu verwerthen gewußt, und sie haben sich im Dienste seiner Feder als glänzende Mittel der Darstellung erwiesen; wenn er uns auch bisweilen zu reichlich und zu viel auf einmal mit Lesefrüchten bewirthet. Was ich aber bei einem Schriftsteller, wie er, der classisch zu schreiben versteht, unrichtig und formlos finde, ist der buntscheckige Haufen vielsprachiger Citate, den er gern ausschüttet, bald mit, bald ohne Uebersetzung; das Lateinische übersetzt er nie, weil er das Nichtverständniß dieser Sprache nur dem gemeinen Volke zuschreibt, und ein Geistespatricier, wie er, nicht zum Volke redet. Der Leser soll merken und staunen, mit was für einem vielsprachigen Autor er zu thun hat: ich fürchte, daß etwas von dieser kleinen Eitelkeit sich wirklich in seine Darstellungsart gemischt hat.[1]

Das Griechische hat er spät und gut gelernt, aber zu gern damit geprunkt und Worte eigener Composition gebildet, ungelenk, schwerfällig, mißtönend, vor denen der Genius ihrer Sprache die Griechen in Gnaden bewahrt hat. Er nennt sich einen Menschenverächter, das heißt ihm auf griechisch „Kataphronanthrop"! Er will den Menschen nicht als die Welt im Kleinen (Mikrokosmus), sondern die Welt als den Menschen im Großen betrachten: das heißt ihm auf griechisch „Makranthropos"! Statt Farbenblindheit sagt er lieber „Achromatoblepsie" u. s. f. Viele seiner Leser, wenn sie ihn so reden hören, werden sagen, wie Casca von Cicero: „Was mich betrifft, mir war es griechisch".

Wir sind nicht Puristen von der thörichten Art, die alle Fremdwörter aus unserer Sprache vertreiben möchten, um ungewohnte,

[1] Parerga II. § 261 und 309. S. 522. 606.

weniger verständliche deutsche von eigener schlechter Mache an ihre Stelle zu setzen; wo aber gute deutsche Ausdrücke vorhanden sind, diesen die Fremdwörter vorzuziehen, aus welcher üblen Gewohnheit es immer sei, finden wir geschmacklos und verwerflich und müssen einem Schriftsteller, wie Schopenhauer, der die deutsche Sprache so vorzüglich zu schreiben, wie zu würdigen verstanden und unter allen lebenden Sprachen als die reichste und ausdrucksfähigste gepriesen hat, diese Untugend doppelt vorwerfen. Warum sagt er statt Erweiterung „Amplification", statt Veränderlichkeit „Modificabilität", statt Willfährigkeit „Obsequiosität", statt bedauern „regrettiren" und so in zahllosen anderen Fällen? Ein anderes übrigens ist der Gebrauch französischer Wörter in deutscher Rede, ein anderes und schlimmeres ist die Verfälschung des deutschen Sprachgebrauchs durch den französischen. Darin bestehen die eigentlichen und verderblichen Gallicismen, welche Schopenhauer selbst auf das schärfste verurtheilt hat.

3. Satzbildung und Interpunction.

Bisweilen begegnen wir Sätzen von übermäßiger Ausdehnung, wie z. B. gleich in der Einleitung der Schrift „Ueber den Willen in der Natur" einem von nahezu fünfzig Zeilen; aber diese Riesensätze sind wohl gewachsen und dürfen als stilistische Phänomene gelten, da ihre erstaunliche Länge der Deutlichkeit keinen Eintrag thut und wir beim Lesen eher die Geduld als den Faden des Gedankens verlieren, der sicher und einleuchtend durch die vielen Windungen hindurchläuft, seine Perioden beherrschend und ordnend, ohne sie je zu verzwicken und in einander zu schachteln. Man kann einen solchen Periodenbau mühelos in kleinere Sätze zerfallen lassen; dafür sorgt schon die Interpunction Schopenhauers, in welcher die Kommata auf Weg und Steg zu finden sind und das Kolon eine ähnliche Rolle spielt, als bei Lessing das Semikolon.

Alle die angeführten Mängel und Makel, obschon sie kennzeichnend sind, können wider die genialen und durchgängigen Vorzüge seiner Darstellung nicht aufkommen, denn sie sind klein und gering, während diese groß und mächtig sind: sie haften an einzelnen Stellen, während diese durch das Ganze walten, und man soll in dem Endurtheil die Einzelheiten zwar abwägen und in Rechnung ziehen, aber nicht wider das Ganze ins Feld führen, als ob sie ebenbürtig wären; sonst erhält man ein falsches Resultat.

II. Stiliſtiſche Grundſätze.

Der Stil iſt der Menſch oder, wie Schopenhauer geſagt hat, „die Phyſiognomie des Geiſtes, noch untrüglicher als die des Leibes“[1]. Auch in dieſem Geſicht unterſcheiden wir die obere und untere Gegend, Stirn und Augen, Mund und Kinn, die theoretiſche und die praktiſche Phyſiognomie. Die Bildung ſeines Mundes und die darin ausgeprägten Züge haben in ſeinem wirklichen Geſicht ihm ſelbſt nicht gefallen; einige dieſer Züge, die uns aufgefallen ſind, haben auch ſein geiſtiges Geſicht verunſtaltet.

Bedeutende Gedanken ſo einleuchtend vortragen, daß jeder Denkende ſie verſtehen muß, ſie dergeſtalt ordnen, abſtufen und ſprachlich nüanciren, daß ſie im Hörer und Leſer genau den Sinn erwecken, welchen der Schriftſteller beabſichtigt: darin beſteht die Schönheit des Stils, ſie wird nur aus dem eigenen, zu völliger Klarheit entwickelten Denken geboren und iſt deſſen deutlichſter Ausdruck. Daher kann man nicht ſchön ſchreiben, wenn man einen fremden Stil nachahmt; dann zeigt man kein eigenes Geſicht, ſondern eine Maske. Hätte Schopenhauer nur lateiniſch geſchrieben, ſo würde er ſeine litterariſche Rolle in der Seneca-Maske geſpielt haben, aber kein origineller und ausgezeichneter Schriftſteller geweſen ſein. Jede affectirte, pretiöſe, gekünſtelte und geſuchte Schreibart iſt eine Verſtellung der eigenen Geſichtszüge, gleichſam ein Geſichterſchneiden, um ſich ein air zu geben: das iſt auch ein ſtiliſtiſches Maskenſpiel, dem wir nur zu oft begegnen.

Was die Deutlichkeit beeinträchtigt, widerſtreitet der Schönheit, wie alles weitläufige und breite Gerede, alle unbeſtimmte, matte und charakterloſe Bezeichnung; die Deutlichkeit fordert und erzeugt die Kürze, Energie und Prägnanz des Ausdrucks, ſie bedarf den bündigen, kraft- und bedeutungsvollen, entſchiedenen Ausdruck, den concreten und anſchaulichen, zu dem auch die Beiſpiele, Bilder und Gleichniſſe gehören. In der ſchriftlichen Darſtellung ſoll jeder Gedanke ſo einfach, ſchlicht und verſtändlich ausgeprägt werden, als ob es ſich um eine Inſchrift handelt; daher der ſchöne Stil etwas vom Lapidarſtil behalten und haben ſoll: eben darin unterſcheidet ſich die ſchriftliche Rede von der mündlichen. Aus dieſem Grunde kann und ſoll man nicht ſo ſchreiben, wie man ſpricht; die ſchriftliche Rede kann und ſoll ſo natürlich und

[1] Parerga II. Cap. XXIII. § 279—297. S. 536—581. (§ 290.)

naiv sein, wie die mündliche von guter Art, aber nicht improvisirt, wie diese. Alles Geschwätzige ist in der schriftlichen Darstellung vom Uebel. Um schön zu schreiben, muß man klar und geordnet denken: „man muß so denken, wie die Architekten bauen, nicht so, wie man Domino spielt".

Diese Grundsätze, die auf keine Schreibart so genau und vollkommen passen, wie auf den philosophischen Stil, hat Schopenhauer ausgesprochen und in seinen Werken erfüllt. Seine eigenste Art zu denken und zu erkennen hat er in den Briefen an Goethe treu und lebendig geschildert; er hat so geschrieben, wie er gedacht hat, und in einer seiner letzten Abhandlungen sehr gut und treffend auseinandergesetzt, wie er geschrieben hat. Was diese seine Geistesart angeht, so zeigen sich Theorie und Praxis hier in einer seltenen und schönen Uebereinstimmung.

C. F. Winter'sche Buchdruckerei.

B
793
F5
1893
Bd.8

Fischer, Kuno
Geschichte der neuern
Philosophie

PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY